2 Bir 20 m

II 1 12
2 2

160693

THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA
DAVIS

GIFT OF
PROFESSOR GEORGE P. ADAMS

Digitized by Google

C. Dietrich

Google

Die

deutsche Philosophie

von

Kant bis auf unsre Zeit,

ihre wissenschaftliche Entwicklung

und ihre Stellung zu den

politischen und socialen Verhältnissen der Gegenwart.

Von

Dr. Carl Biedermann,

a. Prof. der Philosophie an der Univ. zu Leipzig.

Erster Band.

Leipzig,

Verlag von Mayer und Wigand.

1842.

LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
DAVIS

Die

deutſche Philoſophie

von

Kant bis auf unſre Zeit.

Vorwort.

Die Geſchichte der Philoſophie, und namentlich der deutſchen, iſt in der jüngſten Zeit von Vielen geſchrieben worden. Die neuſten Philoſophenſchulen, insbeſondere die Hegelſche, wurden durch die von ihnen aufgeſtellte Behauptung, daß ihr Syſtem der Abſchluß aller früheren Syſteme ſei, von ſelbſt auf geſchichtliche Betrachtungen hingewieſen; die Anhänger der kritiſchen Richtung, die Kantianer, Herbart u. A., ſuchten wenigſtens ihre Anſichten durch eine Kritik der übrigen Syſteme zu rechtfertigen; das Bedürfniß der Auseinanderſetzung, der Abgrenzung der philoſophiſchen Parteien gegeneinander, der Anknüpfung der beſtehenden und neu entſtehenden Syſteme an die früheren, mit einem Worte, der geſchichtlichen Entwicklung der Philoſophie, ſei es im organiſch fortbildenden, ſei es im kritiſch auflöſenden Sinne, ward immer ſtärker und allgemeiner.

Dazwiſchen entſtanden auch mancherlei Verſuche, die Philoſophie dem Verſtändniß des größeren Publi-

cums näher zu bringen, Vorleſungen über Geſchichte der Philoſophie für Gebildete, belletriſtiſche Skizzen, ſogar Belehrungen an Damen über die tiefſinnigſten und verwickeltſten Speculationen unſerer Philoſophen.

So oft eine Wiſſenſchaft oder überhaupt eine Richtung des geiſtigen Lebens anfängt, ihrem eignen Entwicklungsgange eine erhöhte Aufmerkſamkeit zuzuwenden, ſo kann man mit ziemlicher Sicherheit ſchließen, daß ſie entweder bei ihrem Abſchluß und Verfall, oder bei den Anfängen eines neuen Aufſchwunges, einer höhern Durchbildung angekommen ſei. Beides möchte in gewiſſer Hinſicht bei der deutſchen Philoſophie zutreffen. Die Philoſophie, als ein Werk der reinen Speculation, des ſyſtematiſchen, abſtracten Denkens in Begriffen, Ideen und Anſchauungen (was die deutſche Philoſophie früher war und ſein wollte) hat ſich auch in Deutſchland ſo ziemlich überlebt und verliert täglich mehr an Anſehen und Einfluß. Die philoſophiſchen Ideen dagegen und die philoſophirenden Köpfe ſind darum keineswegs außer Curs geſetzt; ſie werden vielmehr von den Wogen der allgemeinen Kulturbewegung aufgehoben und fortgetragen, und ſie können um ſo freier, lebendiger und rückhaltloſer in dieſe Bewegung eingehen, je mehr die beengenden Feſſeln des Syſtems fallen.

Dieſe letztere Wendung unſrer Philoſophie, ihre allmälige Verſchmelzung mit den allgemeinen ſocialen und politiſchen Intereſſen der Gegenwart, ihre Rückkehr auf den mütterlichen Boden des Lebens, dem ſie, zu

ihrem eignen Nachtheil wie zum Nachtheil unſrer Nationalbildung, entfremdet worden war, hat noch keine umfaſſende Darſtellung und Würdigung gefunden. Was wir bis jetzt an Geſchichtswerken über die deutſche Philoſophie beſitzen, iſt entweder im Ton und Geiſt der Schule geſchrieben, oder beſchränkt ſich auf eine leichte, aber oberflächliche, höchſtens geiſtreiche und piquante Schilderung der ſpeculativen Reſultate.

Die vorliegende Arbeit ward von einem höhern Geſichtspunkte aus unternommen. Sie ſoll ein Verſuch ſein, nachzuweiſen, wie die deutſche Philoſophie, beſonders die neueſte, unter dem Einfluſſe des Lebens und der in der friſchen Bewegung des Lebens ſich erzeugenden Ideen des Fortſchritts entſtanden iſt und ſich entwickelt hat; ſie ſoll an jedem einzelnen Syſteme die Spuren dieſes Fortſchritts aufzeigen, daneben aber auch die Elemente jener andern, vom Leben abgekehrten Richtung, durch welche gerade unſre Philoſophie, mehr als die irgend eines Volks der Neuzeit, die abſtracte, ſchulmäßige, dogmatiſche Form erhalten hat, die ſie erſt jetzt endlich zu durchbrechen entſchloſſen ſcheint; ſie ſoll dieſen Durchbruch ſelbſt vermitteln und vollenden helfen, indem ſie alle die einzelnen Fäden, die von der Philoſophie zum Leben und vom Leben zur Philoſophie hin und wieder laufen, aufſucht, ihre Verſchlingungen verfolgt und ſie zu einem feſten Gewebe verknüpft, indem ſie aber auch die Punkte aufzeigt, in denen dieſe Verbindungen zwiſchen dem Leben und der Speculation

durch die Schuld der Letztern abgebrochen worden ſind, welche alſo die Philoſophie nothwendig aufgeben muß, um ſich der allgemeinen Bewegung des ſocialen oder nationalen Lebens wieder anzuſchließen.

Eine Betrachtung der deutſchen Philoſophie vom blos ſpeculativen Standpunkte aus muß den Betrachtenden entweder zur Verzweiflung an der eignen Sache führen, wenn er ſieht, wie die Speculation ohnmächtig geworden iſt durch den raſchen Fortſchritt des Lebens, oder zur blinden Verſtockung gegen dieſen Fortſchritt, zur eiteln Selbſttäuſchung durch hohle Begriffe und unverſtandene Phraſen.

Eine Darſtellung der philoſophiſchen Syſteme für die gebildeten Laien, aber lediglich im belletriſtiſchen oder populariſirenden Tone gehalten, bringt die Philoſophie und ihre Reſultate dem Bewußtſein und Urtheil der Nation nicht näher, ſondern befriedigt höchſtens das Staunen der Neugier, die Sucht der Vielwiſſerei und Vielrednerei, oder den Kitzel der Satire und Perſiflage. Und dazu iſt unſere Philoſophie, trotz aller ihrer Verwirrungen, doch viel zu ehrwürdig.

Wir glauben daher, der Philoſophie einen Dienſt zu erweiſen, indem wir ihre Gedanken aus den beengenden Formen der Abſtraction, der unverſtändlichen und abſtoßenden Terminologie herauslöſen, ſie unter den freiern Geſichtspunkt der allgemeinen Bildung rücken und für Alle faßlich und genießbar machen, ohne doch ihren

wiſſenſchaftlichen Charakter durch eine oberflächliche Darſtellung zu verwiſchen.

Wir glauben, dem Leben, den praktiſchen Wiſſenſchaften, den politiſchen, ſocialen und materiellen Intereſſen einen Dienſt zu erweiſen, indem wir ihr Verhältniß zur Philoſophie ſchärfer und klarer beſtimmen, als dies bisher der Fall war, indem wir die Uebergriffe der Speculation in jene praktiſchen Gebiete aufdecken und abweiſen, die falſchen Erwartungen, die man ſich noch hier und da von dem Einfluſſe der Philoſophie auf das Leben macht, mit rückſichtsloſer Kritik zerſtören.

Den größten Dienſt aber hoffen wir unſrer Nation zu erweiſen, wenn es uns gelingt, ſie zu überzeugen, daß der Weg, auf den ihre Philoſophen ſie geführt haben, nicht der ſei, auf dem das wahre Ziel alles Völkerlebens, und auch des unſrigen, liegt, nämlich: die Begründung einer kräftigen, nach außen Achtung gebietenden, im Innern aber die größte Selbſtſtändigkeit der Einzelnen und der Gemeinden, die organiſche Entwicklung der öffentlichen Inſtitutionen, den ſtetigen Fortſchritt der allgemeinen politiſchen, ſocialen, induſtriellen und geiſtigen Bildung verbürgenden Nationalität; wenn es uns gelingt, die vielen edlen Kräfte, welche noch immer theils in den zwängenden Feſſeln des Syſtems verkümmern, theils im unruhigen, ziel- und fruchtloſen Umherſchweifen, Sehnen und Suchen ſich verzehren, für die wohlthuende und fördernde Beſchäftigung mit den realen Intereſſen, für die thätige Theil-

nahme an dem großen Werke unſrer Nationalentwicklung zu gewinnen, Denjenigen aber, welche ſchon den Drang nach Realität empfinden und einen Ausweg aus den Irrgängen der Speculation in die freien und fruchtbaren Gefilde des Lebens ſuchen, dieſen Uebergang zu erleichtern und ſie vor dem Rückfall in die Zauberſchlingen der Abſtraction zu bewahren.

Inhalt

des ersten Bandes.

Seite

Vorrede . . . . . v—x

Erstes Kapitel. Abriß der modernen Philosophie vor Kant . . . . . 1—55

Allgemeiner Charakter der modernen Philosophie . . 1—5

Erste Periode. Scholastik. Der Realismus und der Nominalismus . . . . . 5—19

Zweite Periode. Die idealistische und die sensualistische Schule . . . . . 20—55

Zweites Kapitel. Kant . . . . . 56—420

Zustand der Philosophie und des wissenschaftlichen Lebens überhaupt in Deutschland beim Auftreten Kants 56—63

Grundidee der Kantschen Philosophie. . . 64—76

Kritik der reinen Vernunft . . . . . 77—237

Transscendentale Aesthetik . . . . . 79—84

Raum und Zeit . . . . . 81—84

Transscendentale Logik . . . . . 84—130

Transscendentale Analytik . . . . . 85—110

Theorie des Verstandes oder der Kategorien 85—97

Theorie der Urtheilskraft . . . 97—110

Transscendentale Dialektik . . . . . 111—130

Kritische Beleuchtung der Kritik der reinen Vernunft . 130—237

Kritik der praktischen Vernunft . . . 238—290

Elementarlehre . . . . . 240—261

Analytischer Theil . . . . . 240—256

Theorie der praktischen Grundsätze . 240—245

Theorie der praktischen Ideen . . . 245—250

Theorie der praktischen Triebfedern . 250—255

Dialektik der praktischen Vernunft . . 256—261

Seite

Kritische Beleuchtung der Kritik der praktischen Vernunft 261—290

Kritik der Urtheilskraft . . . . . 291—344

Kritik der ästhetischen Urtheilskraft . . 294—303

Analytik . . . . . 294—302

Analyse des Schönen . . . . 294—296

Analyse des Erhabenen . . . 296—302

Dialektik . . . . . 302—303

Kritik der teleologischen Urtheilskraft . . 303—304

Analytik . . . . . 304—310

Dialektik . . . . . 310—314

Kritische Beleuchtung der Kritik der Urtheilskraft . . 314—344

Darstellung und Kritik der übrigen Werke Kants, der Anthropologie, der Pädagogik, der Metaphysik der Natur und der Metaphysik der Sitten, der Philosophie der Geschichte und der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft . . . 345—398

Gegner und Anhänger Kants . . . . 399—420

Drittes Kapitel. Fichte . . . . 421—543

Grundidee der Philosophie Fichtes . . . 421—423

Wissenschaftslehre . . . . . 424—465

Von dem Prinzip der Philosophie überhaupt oder dem absoluten Ich . . . . . 424—428

Von dem Prinzip der theoretischen Philosophie oder dem theoretischen Ich . . . 428—436

Von dem Prinzip der praktischen Philosophie oder dem praktischen Ich . . . . . 436—440

Kritische Beleuchtung der Wissenschaftslehre . . 441—465

Praktische Richtung Fichtes . . . . . 466—524

Mystische Richtung Fichtes . . . . 525—543

Erſtes Kapitel.

Abriß der modernen Philoſophie vor Kant.

Allgemeiner Charakter der modernen Philoſophie. Erſte Periode: Scholaſtik; der Realismus und der Nominalismus. Zweite Periode: Die idealiſtiſche Schule und die ſenſualiſtiſche Schule.

Allgemeiner Charakter der modernen Philoſophie.

Die moderne Philoſophie iſt die Tochter des chriſtlichen Glaubens; aber, gleich dem Jupiter, hat ſie ſich gegen ihren Vater erhoben und hat ihn vom Thron geſtoßen, um ſich an ſeine Stelle zu ſetzen.

Das Chriſtenthum hatte den Nationalgeiſt zerſtört, dieſes allbewegende Prinzip in dem Leben der alten Welt, indem es an deſſen Stelle die Idee des Reinmenſchlichen, die Idee eines allgemeinen Reiches Gottes, die Idee der Kirche ſetzte. Die geſammte Chriſtenheit ſollte hinfort eine einzige große Familie bilden, unter der Oberhoheit der Kirche oder der Prieſterſchaft.

Der politiſche Zuſtand der germaniſchen Völker, welche an der Spitze der neuen Weltbewegung ſtanden, trug Viel dazu bei, dieſe unumſchränkte Gewalt der Kirche über die Gemüther zu befeſtigen. Die weltlichen Machthaber ſuchten die Freundſchaft der Kirche, um ihre abſolute Herrſchaft über ihre Vaſallen mit dem geheiligten Anſehen der Religion zu

bekleiden. Die weltliche Macht wurde als ein Lehen der Kirche betrachtet.

So war die Kirche die höchste Gewalt und der oberste Gerichtshof in allen Angelegenheiten sowohl des öffentlichen als des Privatlebens. Sie beherrschte die Gedanken durch ihr unantastbares Dogma; die Sitten durch ihre strenge Kirchenzucht; die politischen Einrichtungen durch ihre oberrichterliche Gewalt, kraft deren sie Fürsten ein- und absetzte, dem einen sein Land entriß, um es einem anderen zuzusprechen, und die Blitze ihres Bannes und ihrer Interdicte gegen Völker und Herrscher schleuderte, welche wagten, ihr den unbedingten Gehorsam zu verweigern.

Allein eben diese unbeschränkte Tyrannei der Kirche mußte nothwendig den germanischen Geist zu einem kräftigen und beharrlichen Widerstande aufrufen, und dieser Widerstand fand einen starken Stützpunkt in dem Wesen des christlichen Glaubens selbst. Das Christenthum gründet sich weder auf den Nationalgeist, noch auf die Leidenschaften und Neigungen der Menschen, noch endlich auf den Einfluß der Oertlichkeit und des Klimas; es besitzt folglich keine der Stützen, welche den Religionen des Alterthums eine so unumschränkte und unbestrittene Gewalt über einzelne Völker und einzelne Zeiten sicherten. Das Christenthum will durch seine Ideen alle Nationen und alle Zeiten beherrschen; deshalb mußte es diesen Ideen die größte Allgemeinheit geben; es durfte dieselben nicht einseitig einer einzelnen Richtung des menschlichen Geistes entlehnen, sondern es mußte sie aus der Gesammtheit dieser Richtungen, aus dem Wesen des Geistes selbst schöpfen; die Idee, welche es von Gott aufstellte, durfte nicht die Idee eines Nationalgottes sein, nicht die Idee eines mit den sinnlichen Eigenschaften und Schwächen der Menschen behafteten Wesens, sondern die

Idee eines rein überſinnlichen Gottes, eines Geiſtes. Nach dem Prinzip der chriſtlichen Religion ſollte der menſchliche Geiſt die unvollkommenen und endlichen Formen abſtreifen, unter denen er ſich bisher gezeigt hatte; er ſollte in ſich ſelbſt einkehren und ſich zu einem vollkommenen Bewußtſein ſeiner unendlichen Natur, ſeiner göttlichen Freiheit erheben. Das Prinzip des Chriſtenthums läßt ſich, wie wir dies ſchon ausgeſprochen haben, in der Idee des Reinmenſchlichen zuſammenfaſſen. Das Chriſtenthum betrachtet den Menſchen als ſolchen, indem es von allen individuellen und nationellen Unterſchieden der Menſchen gänzlich abſieht, und es will, daß der Menſch ſelbſt ſich unter dieſem allgemeinen Geſichtspunkte betrachte.

Nun iſt aber dieſe Idee des Menſchlichen ſehr unbeſtimmt; man muß ſie ſchärfer begrenzen, um ſich auf ſie ſtützen zu können; man muß ſich ein Ideal, einen Typus des Menſchlichen bilden. Allein wer iſt befugt, dieſe Normalidee feſtzuſtellen? Wer ſoll beſtimmen, welchen Gebrauch der menſchliche Geiſt von ſeiner Freiheit machen dürfe? Zwar beruft ſich das Chriſtenthum auf das unbedingte Anſehen ſeines Stifters; jeder Menſch, ſo lautet der Ausſpruch der chriſtlichen Religion, ſoll ſich nach der Lehre und dem Beiſpiel Jeſu richten, welcher in ſich das Ideal des Menſchen, den Menſchen in ſeiner urſprünglichen Einheit mit Gott und in der vollkommenen Harmonie aller ſeiner Kräfte und Empfindungen darſtellte. Allein, um die Vorſchriften Jeſu treu zu befolgen, bedarf es für uns einer zuverläſſigen Auslegung ſeiner Worte; um ſein Beiſpiel nachzuahmen, müſſen wir daſſelbe den beſonderen Umſtänden anpaſſen, unter denen *wir* leben und handeln. Auch bleibt die Menſchheit nicht auf demſelben Punkte ſtehen; ſie ſchreitet vorwärts; ihre Ideen entwickeln, ihre Anſichten erweitern, ihre Kräfte ſteigern ſich.

Soll man nun annehmen, daß die Normalidee des Menſchlichen, daß der Zweck und das Ideal des menſchlichen Geiſtes ſich im gleichen Verhältniſſe fortbilde und umgeſtalte? oder muß man glauben, daß dieſe Idee und dieſer Zweck ewig dieſelben, ewig unbeweglich und unveränderlich bleiben? Das war die ſchwere und gewichtige Frage, welche die chriſtliche Religion zu löſen hatte.

Die Kirche entſchied ſich für die Untrüglichkeit und Unwandelbarkeit des chriſtlichen Prinzips; ſie behauptete, daß ein jeder Einzelne, zu jeder Zeit, auf die Lehre und das Beiſpiel Jeſu, als des einzigwahren Repräſentanten des göttlichen Geiſtes, zurückgehen müßte, und zugleich erklärte ſie ſich ſelbſt für die ausſchließlich competente Gewalt zur Auslegung der chriſtlichen Dogmen und zur Feſtſetzung der Regeln ihrer Anwendung auf die menſchlichen Handlungen und Verhältniſſe. Allein der menſchliche Geiſt, einmal durch das Chriſtenthum aus der Sklaverei und Unmündigkeit erlöſt, in welcher er lange, unter der Herrſchaft der alten Religionen, geſchmachtet hatte, und eiferſüchtig auf ſeine neue Freiheit, widerſetzte ſich lebhaft dieſen übertriebenen Anſprüchen der Kirche, welche ihn mit einer noch unwürdigeren und noch unerträglicheren Sklaverei bedrohten. Die Untrüglichkeit der Kirche ward angefochten; die chriſtlichen Glaubensſätze wurden einer kritiſchen Prüfung unterworfen; Vernunft und Erfahrung verbanden ſich, um die Herrſchaft der überſinnlichen Vorſtellungen und der eben ſo despotiſchen als willkührlichen Kirchenmoral zu zerſtören.

So haben wir alſo hier zwei entgegengeſetzte Prinzipien, welche ſich bekämpfen und eines das andere zu vernichten ſuchen, das kirchliche Prinzip, welches die individuelle Freiheit unter die Herrſchaft einer allgemeinen Idee beugen will, und ein zweites, welches gegen dieſe Herrſchaft ankämpft,

indem es ſich dabei auf die menſchliche Vernunft und Freiheit ſtützt. Die ganze Bewegung und Bildung der Neuzeit iſt aus dieſem Kampfe zweier entgegengeſetzter Prinzipien hervorgegangen, wovon das eine, das dogmatiſche, ſich als Prinzip des Stillſtandes, das andere, das kritiſche, ſich als Prinzip des Fortſchritts darſtellt; die moderne Philoſophie endlich iſt Nichts als die wiſſenſchaftliche Form, unter welcher die moderne Bildung auftritt. So iſt alſo die moderne Philoſophie der Ausdruck des modernen, germaniſchen Geiſtes, in ſeinem beharrlichen Widerſtande gegen die Herrſchaft des Glaubens. Jeder Abſchnitt der modernen Philoſophie zeigt uns den Stand dieſer beiden Parteien unter einer andern Geſtalt; Ort und Waffen des Angriffs und der Vertheidigung wechſeln; das dogmatiſche Prinzip ſucht von Zeit zu Zeit ſich auf einer neuen Grundlage feſtzuſetzen, um den Streichen der Gegenpartei auszuweichen oder ſie zu entkräften; aber dieſe verfolgt das Dogma auf jedes Gebiet, wohin es ſich zurückzieht, und zwingt es zu einem Kampfe auf Tod und Leben.

Die erſte Form, unter welcher ſich der Gegenſatz des Fortſchritts gegen die Unbeweglichkeit des religiöſen Prinzips darſtellt, iſt der Kampf zwiſchen dem Realismus und dem Nominalismus, oder, mit einem einzigen Ausdrucke, die Scholaſtik.

Erſte Periode.

Scholaſtik. Der Realismus und der Nominalismus.

Es iſt nicht unſre Abſicht, in alle Einzelheiten der ſcholaſtiſchen Philoſophie einzugehen; wir begnügen uns, den allgemeinen Charakter dieſer Periode anzugeben. Dieſer Charakter ſpricht ſich hinlänglich aus in den wiederholten Kämpfen des Nominalismus und des Realismus. Der Rea-

lismus iſt der Vertreter des dogmatiſchen Prinzips, der Nominalismus der des kritiſchen; der Realismus dient der Kirche als Stütze und deckt ſich dagegen mit deren allgewaltigem Anſehen; der Nominalismus bekämpft die Herrſchaft der Kirchengewalt.

Der Hauptſtreit zwiſchen dem Realismus und dem Nominalismus betraf bekanntlich das Problem der Univerſalien, d. h. der allgemeinen Ideen; eine Frage, von der es ſcheint, als ſei ſie rein dialektiſcher Natur. Die Realiſten behaupteten, die Ideen exiſtirten vor den Einzeldingen (universalia ante rem); die Nominaliſten dagegen waren der Anſicht, die Ideen exiſtirten erſt nach den Einzeldingen (universalia post rem). Allein unter dieſer dialektiſchen Frage verbarg ſich eine andere, welche viel weiter ging und in ihren Folgen nicht blos die Ontologie, ſondern ganz vorzüglich die Theologie berührte.

Jedes philoſophiſche Syſtem bedarf eines Ausgangspunktes, eines Prinzips, einer oberſten Wahrheit, deren es ſich als Regel und Kriterium in Bezug auf alle andere Wahrheiten bedienen könne. Ein ſolches Prinzip iſt z. B., in der Philoſophie der Eleaten, die Idee des reinen Seins; in der platoniſchen, die Theorie der Ideen u. ſ. w. Dergleichen unmittelbare Erkenntniſſe oder Ideen, von welchen alle übrige Erkenntniſſe bloße Folgerungen ſind, heißen in der Sprache der Philoſophen real. Die Philoſophie ſucht alſo etwas Reales oder eine abſolute Realität, mit andern Worten, ſie ſucht ein unmittelbar gewiſſes und einleuchtendes Prinzip der menſchlichen Erkenntniſſe, ein Prinzip, mittels deſſen ſie im Stande ſei, alle andere Erkenntniſſe durch eine bloße Schlußfolgerung abzuleiten. Ein ſolches Prinzip nun, welches der logiſche Grund aller Einzelerkenntniſſe ſein ſoll, muß nothwendig zu gleicher Zeit die reale Urſache des Daſeins

aller Einzeldinge ſein, denn, wenn das Daſein der Einzeldinge nicht von dieſem realen Prinzipe abhinge, wie wäre es möglich, durch dieſes Prinzip das Weſen der vorhandenen Dinge unmittelbar zu erkennen? Folglich kann das Reale nicht blos in unſrem Bewußtſein den Einzelvorſtellungen und Einzelerkenntniſſen vorhergehen, ſondern es muß auch unter einer objectiven Form *vor* den Einzeldingen exiſtiren. Wir haben die Ideen: Menſch, Subſtanz, Raum u. ſ. w.; dies ſind allgemeine Ideen, denn ſie beziehen ſich auf eine Mehrheit von Einzeldingen; aber zu gleicher Zeit ſind es auch Realprinzipien oder, ſchlechthin, Realitäten, denn, um uns die Vorſtellung eines beſtimmten Menſchen, einer beſtimmten Subſtanz oder eines beſtimmten Raumes zu bilden, müſſen wir jedesmal von der allgemeinen Idee des Menſchen, der Subſtanz, des Raumes aus- und, durch Begrenzung dieſer Idee, zu der Einzelvorſtellung fortgehen; folglich, ſagen die Realiſten, exiſtiren die Ideen des Menſchen an ſich, der Subſtanz an ſich, des Raumes an ſich, kurz, alle dieſe allgemeinen Ideen, vor den Einzeldingen, vor den einzelnen Menſchen, vor den beſtimmten Subſtanzen, vor den begrenzten Raumtheilen; mit andern Worten, ſie exiſtiren an ſich, ſie haben eine wirkliche Realität an ſich.

Aber wie, wo, unter welcher Form exiſtiren ſie? dies iſt die ſchwierige Frage, auf welche der Realismus Antwort zu geben hat. Wo giebt es einen Menſchen an ſich, einen Menſchen ohne jede individuelle Beſtimmtheit, einen Menſchen, der weder Kind, noch Mann, noch Greis iſt, der keiner Nation, keiner Familie, keinem Geſchlecht angehört? Wo iſt die Subſtanz, welche weder Flüſſigkeit noch feſter Körper, weder Naturweſen noch Geiſt iſt? Endlich, wo giebt es **einen Raum, der weder ein Hier noch ein Dort, weder ein Oben noch ein Unten enthält?**

Die Realiſten ſuchten dieſe ſchwierige Frage durch mancherlei Annahmen zu löſen. Die Einen behaupteten, mit Plato, die Univerſalien wären die Ideen Gottes, die Mittel oder Werkzeuge ſeiner ſchöpferiſchen Allmacht. Nach ihrer Anſicht, hat Gott die Einzeldinge mit Hülfe gewiſſer Bilder oder Normalideen geſchaffen, und dieſe Normalideen des göttlichen Geiſtes, welche dieſer auf eine unmittelbare Weiſe dem menſchlichen Geiſte mittheilt, ſind eben jene Univerſalien; folglich exiſtiren die Univerſalien vor der Erſchaffung der Einzeldinge in Gott; folglich ſind ſie an ſich real, als Erſcheinungsformen der abſoluten Realität Gottes.

Eine andere Partei der Realiſten betrachtete die Univerſalien lediglich in Beziehung auf die beſtimmte und individuelle Form, unter welcher ſie uns erſcheinen. Die Univerſalien, ſagten ſie, exiſtiren nicht *vor* den Einzeldingen, ſondern vielmehr *in* und *mit* den Einzeldingen; ſie bilden die innere Weſenheit oder Subſtanz dieſer Einzeldinge (universalia in re). Man muß an den Einzeldingen unterſcheiden einen weſentlichen Theil, welcher ſtets derſelbe bleibt, und einen zufälligen oder wandelbaren, welcher fortwährend neue Formen annimmt. Unſer Verſtand hat nun das Vermögen, jenes Weſen der Dinge von dieſen ihren zufälligen Eigenſchaften und Formen zu trennen, und durch dieſe Trennung erhalten wir Das, was wir das Allgemeine nennen. Das Allgemeine exiſtirt alſo, als ſolches, nirgends anders, als in unſrem Verſtande, hier aber allerdings auf eine unmittelbare und vollkommen ſelbſtſtändige Weiſe. Die allgemeinen Ideen ſind unmittelbare und reale Wahrheiten unſres Bewußtſeins; nur empfängt dieſes ſie nicht vermittelſt einer Anſchauung des göttlichen Geiſtes, vor der Wahrnehmung einzelner Dinge, ſondern es findet dieſelben in ſich, ſo oft es durch die ſinnliche Vorſtellung zu der Betrachtung des wahren Weſens eines

äußeren Gegenſtandes aufgefordert wird. Die Idee: **Menſch exiſtirt nicht anders, als in der beſtimmten Form** dieſes oder jenes Menſchen; nichtsdeſtoweniger aber unterſcheiden wir die allgemeine Idee des Menſchen von der beſtimmten Vorſtellung eines einzelnen Menſchen; die Idee: Menſch befindet ſich zwar in unſrem Bewußtſein, allein erweckt und entwickelt wird ſie erſt durch die ſinnliche Vorſtellung eines beſtimmten Menſchen.

Dieſe Anſicht von den allgemeinen Ideen nähert ſich, auf der einen Seite, der Theorie Platos, welcher gleichfalls lehrt, das Weſen oder die Idee der Dinge erſcheine uns unter beſtimmten Formen und die reine Idee werde in unſrer Seele erſt durch die ſinnliche Vorſtellung erweckt; auf der andern Seite, der Logik des Ariſtoteles, welche gewiſſe Kategorien oder Allgemeinbegriffe aufſtellt, nach denen ſich unſre empiriſchen Erkenntniſſe richten ſollen.

Dieſe Annahme, daß nämlich die Univerſalien nicht eigentlich vor den Einzeldingen exiſtiren, ſondern daß ſie blos deren Weſensprinzip bilden, iſt der Uebergang von dem ſtrengen Realismus zu ſeinem Gegentheil, dem Nominalismus. Denn, wenn die allgemeinen Ideen erſt in dem Augenblicke in unſrem Bewußtſein zum Vorſchein kommen, wo dieſes einen Eindruck von den Außendingen empfängt, können wir dann wohl füglich von einer unmittelbaren Realität dieſer Ideen ſprechen? können wir ſie als das untrügliche Prinzip und Kriterium aller unſerer Erkenntniſſe betrachten? Wenn die Idee: Menſch uns niemals anders erſcheint, als unter einer individuellen Geſtalt und in beſonderen Beziehungen, warum bedienen wir uns dieſer Idee in einem abſoluten Sinne, d. h. ſo, als gäbe es einen Menſchen an ſich, ohne alle individuelle Beziehungen und Beſtimmungen? Aus dem **Allem ſchließen nun die Nominaliſten, daß die Univerſalien**

vielmehr nach den Einzeldingen exiſtiren, als das Erzeugniß einer ſinnlichen Vorſtellung dieſer Einzeldinge und einer ſubjectiven Operation unſres Verſtandes, kraft deren derſelbe die Theil- oder Einzelvorſtellungen zu allgemeinen Vorſtellungen erhebt. Die Univerſalien, ſagen die Nominaliſten, weit entfernt, unmittelbare Wahrheiten oder an ſich reale Erkenntniſſe zu ſein, ſind nichts Weiteres, als bloße Abſtractionen, bloße Namen (nomina) oder Ausdrücke, deren ſich unſer Verſtand bedient, um die unendliche Mannigfaltigkeit empiriſcher Erkenntniſſe in ein Syſtem zu bringen. Die Ideen: Menſch, Subſtanz, Raum ſind nicht durch einen Act der Anſchauung oder der Offenbarung aus dem göttlichen Geiſte geſchöpft; ſie finden ſich ebenſowenig als angeborene Wahrheiten in unſrem Bewußtſein, ſondern wir bilden dieſelben durch eine Operation unſres Verſtandes, indem wir die einfachen Vorſtellungen, welche unſre Seele mittels der Sinne empfängt, auf mannigfache Weiſe zuſammenſetzen, zerlegen, unter ſich vergleichen u. ſ. w. Wir erblicken mehrere Individuen; wir vergleichen ſie unter einander; wir bemerken an ihnen gewiſſe gemeinſame Eigenſchaften; wir verknüpfen dieſe Eigenſchaften unter ſich und bilden daraus eine einzige Idee, und ſo bekommen wir die allgemeine Idee des Menſchen. Sodann vergleichen wir den Menſchen mit einem andern Einzelweſen, mit der Pflanze oder dem Waſſer. Wir finden auch unter dieſen verſchiedenen Weſen gewiſſe Aehnlichkeiten; wir finden z. B., daß alle Drei eine Mehrheit von Elementen enthalten, welche unter ſich zur Einheit verknüpft ſind; wir bilden uns einen neuen Ausdruck, um dieſe Aehnlichkeit des Menſchen mit der Pflanze, dem Waſſer u. ſ. w. zu bezeichnen; wir nennen alle dieſe Dinge, mit einem gemeinſamen Begriff, Subſtanzen. Endlich nehmen wir wahr, daß wir uns an einem beſtimmten Orte befinden;

wir bemerken einige Subſtanzen unmittelbar neben uns, andere in gewiſſer Entfernung von uns; wir verändern unſern Platz, indem wir andere Körper aus ihrer Stelle verdrängen u. ſ. w.; indem wir nun auf dieſe verſchiedenen ſinnlichen Vorſtellungen Acht haben, gelangen wir zu der Idee eines gemeinſamen oder allgemeinen Raumes, in welchem dies Alles vorgeht.

Noch einmal alſo, die allgemeinen Ideen ſind, nach der Anſicht der Nominaliſten, ſelbſtgebildete Abſtractionen oder Begriffsvorſtellungen, ohne eigene Realität; vielmehr hängt ihre Realität oder Wahrheit von der Genauigkeit, Vollſtändigkeit und Deutlichkeit derjenigen ſubjectiven Operationen unſres Verſtandes ab, durch welche ſie erzeugt werden.

Dieſe Theorie der Nominaliſten hat große Aehnlichkeit mit der Theorie der Stoiker und des Epikur, welche beide ebenfalls die Anſicht aufſtellen, die allgemeinen Ideen ſeien ein bloßes Erzeugniß einer logiſchen Operation und gründen ſich auf die empiriſchen Vorſtellungen.

Allein, bei aller Aehnlichkeit, welche zwiſchen den verſchiedenen ſcholaſtiſchen Syſtemen und den vornehmſten Schulen des Alterthums, in Bezug auf die Theorie von den allgemeinen Ideen, ſtattfindet, darf man doch nicht vergeſſen, daß die ſcholaſtiſche Philoſophie von einem ganz andern Geſichtspunkte ausgeht, als die griechiſche. Die Scholaſtik entwickelte ſich, wie wir dies ſchon oben bemerkt haben, unter dem Einfluſſe des modernen, chriſtlichen Geiſtes, mochte ſie nun im Dienſte der Kirche thätig ſein, oder gegen dieſelbe Oppoſition machen. Die dialektiſchen Streitigkeiten der Realiſten und Nominaliſten gingen Hand in Hand mit den theologiſchen Kämpfen; Das, um was es ſich bei dieſen kleinlichen Spitzfindigkeiten über die Exiſtenz der Ideen vor den Dingen oder nach den Dingen eigentlich handelte, war

die gewichtige Frage, einerſeits, der unumſchränkten Herrſchaft der Kirche, andrerſeits, der individuellen Freiheit. Die Untrüglichkeit der Kirche ſtützt ſich auf den Glauben, d. h. auf die feſte Ueberzeugung der Menſchen, daß Alles, was von der Kirche ausgeht, unmittelbar wahr ſei, daß der Einzelne nicht das Recht habe, die Lehren derſelben dem kritiſchen Urtheile ſeiner Vernunft zu unterwerfen, mit einem Worte, daß die religiöſen Wahrheiten an ſich und durch ſich real oder gewiß ſeien. Der Kirche allein ſoll das Recht zuſtehen, die Glaubenslehren auszulegen und zu deuten, über ihre Wahrheit oder Unwahrheit zu entſcheiden; die Vernunft des Einzelnen hat den Ausſprüchen derſelben blindlings zu gehorchen. Dieſer Grundſatz der Kirche ſtimmt nun vollkommen überein mit dem Prinzip des Realismus. Nach Letzterem nämlich ſind die allgemeinen Ideen unmittelbar wahr oder real; ſie dienen allen unſern Einzelvorſtellungen zur Grundlage oder zur Norm; unſre Vernunft iſt nicht berechtigt, in kritiſche Unterſuchungen über die Wahrheit oder die Bedeutung dieſer Ideen einzugehen. Der Realismus ſagt ſomit, vom logiſchen Geſichtspunkte aus, ganz Daſſelbe, was die Kirche vom religiöſen Geſichtspunkte aus behauptet hatte. Der Realismus bedurfte eines untrüglichen Anſehens, um die Wahrheit ſeiner Prinzipien zu beſtätigen und eine vollgültige Erklärung derſelben zu gewähren; dieſe Autorität konnte keine andere ſein, als die Kirche. Die Kirche, ihrerſeits, ſtützte ſich auf das Dogma, daß die menſchliche Vernunft Nichts durch das Denken oder die ſinnliche Wahrnehmung, ſondern Alles durch eine unmittelbare Offenbarung erkenne; ſie mußte alſo nothwendig das Prinzip des Realismus annehmen, den Nominalismus dagegen, welcher die Freiheit der menſchlichen Vernunft vertheidigte, aus allen Kräften bekämpfen. Auf der andern Seite waren die Streiche, welche der Nominalismus

gegen den Realismus führte, zugleich gegen die Herrschaft der Kirche und des religiösen Dogmas selbst gerichtet. Denn, wenn, wie der Nominalismus behauptet, alle Ideen aus der sinnlichen Vorstellung und dem Denken stammen, wenn ihre Realität keine absolute oder unmittelbare, sondern nur eine relative oder abgeleitete ist, wenn man, um ihre Richtigkeit zu beweisen, um sie zu erklären und anzuwenden, allemal der Erfahrung bedarf, so giebt es nirgends ein absolut gewisses Dogma, nirgends eine absolut untrügliche Autorität; dann hat vielmehr jeder Einzelne das Recht, die Lehren der Religion und die Aussprüche der Kirche einer kritischen Prüfung zu unterwerfen.

Also, noch einmal, der Nominalismus vertheidigt die individuelle Freiheit und den Fortschritt, und stützt sich dabei auf die Erfahrung und auf die Kritik, denn Kritik und Erfahrung sind in einem steten Fortschritt, in einer steten Entwickelung begriffen; der Realismus dagegen führt die Sache der Kirche oder des Dogmas, indem er der menschlichen Vernunft gewisse unmittelbare oder absolute Wahrheiten aufdringt und auf diese Weise die freie Entwickelung der Ansichten und Erkenntnisse hemmt.

Dies ist, im Allgemeinen, der Charakter dieses ersten Abschnitts der modernen Philosophie. Die Speculation beschränkte sich in diesem Zeitraume auf dialektische oder logische Untersuchungen und deren Anwendung auf die Theologie, die Kosmologie, die Psychologie und die allgemeine Ontologie. Die Gesammtheit dieser Untersuchungen bezeichnete man mit dem, von dem Aristoteles entlehnten, Namen der Metaphysik. Die Metaphysik hob also an von einer Theorie der allgemeinen Ideen, suchte sodann, mit Hülfe dieser Ideen, zunächst, die Natur der Dinge im Allgemeinen, dann, die Natur der menschlichen Seele, drittens, die Natur der

Welt, als eines abſoluten Ganzen, und, zuletzt, die Natur und die Eigenſchaften Gottes zu erklären. So z. B. bewieſen die Scholaſtiker das Daſein Gottes durch die unmittelbare Idee eines abſolut realen Weſens; ſo folgerten ſie aus der Idee der Subſtanz die Einfachheit und Unſterblichkeit der menſchlichen Seele u. ſ. w.

Wir ſprechen hier natürlich nur von den dogmatiſchen oder realiſtiſchen Syſtemen, denn, was den Nominalismus betrifft, ſo trat derſelbe nie eigentlich unter einer ſyſtematiſchen Form auf, ſondern entwickelte ſich blos als Gegenſatz der ſyſtematiſchen Philoſophie; der Nominalismus iſt die erſte Erſcheinung des modernen Skepticismus.

Die praktiſchen Ideen wurden in der ſcholaſtiſchen Periode faſt gänzlich vernachläſſigt. Die ſtrenge Zucht der Kirche hemmte die Entwickelung der Moralprinzipien; der Despotismus des Lehnsweſens erſtickte die politiſchen Ideen und geſtattete keine allgemeine Theilnahme der Einzelnen an den öffentlichen Angelegenheiten. Das Chriſtenthum gründete die Sittlichkeit auf die Liebe zu Gott, die Reinheit des Willens und eine edle und erhabene Selbſtverleugnung. Dieſe Prinzipien waren nicht geeignet, die praktiſchen und ſocialen Ideen zu entwickeln oder eine regſamere Bewegung in dem Staats- und Volksleben hervorzubringen. Die Moralphiloſophie war ausſchließlich auf die Erklärung und Anwendung der von dem Chriſtenthum aufgeſtellten ſittlichen Ideen angewieſen; ſie war Nichts, als eine caſuiſtiſche Tugenden- und Pflichtenlehre, vom chriſtlichen Geſichtspunkte aus.

Dieſer Zuſtand der Philoſophie währte bis zum Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts. Um dieſe Zeit trafen mehrere Urſachen zuſammen, welche eine Auflöſung der Herrſchaft der Scholaſtik und ihrer Beſchützerin, der Kirche, herbeiführten. England und Frankreich hatten ſich ſchon in vielen

Beziehungen der Oberherrlichkeit des römiſchen Stuhls entzogen und ſuchten ihr Staatsleben auf einer nationalen Unterlage zu begründen. In Deutſchland hatte ſich der alte Lehensverband zwiſchen der Kirche, dem römiſchen Kaiſer und den einzelnen deutſchen Fürſten ebenfalls bedeutend gelockert. Der Einfluß der Kirche war gebrochen, Dank den kräftigen Anſtrengungen, welche mehrere Kaiſer zu dieſem Zwecke gemacht hatten! allein gleichzeitig hatte auch die kaiſerliche Gewalt eine wichtige Veränderung erlitten. Die großen Vaſallen hatten die Verlegenheit benutzt, in welcher ſich die Kaiſer, bei ihren Kämpfen mit dem Pabſtthume, befanden, und hatten ſich mehr und mehr von der kaiſerlichen Oberhoheit frei und zu ſelbſtſtändigen Herren ihrer Länder gemacht. Um, bei dieſem kühnen Unternehmen, eines kräftigen Schutzes verſichert zu ſein, hatten ſie ihren untern Vaſallen und den Körperſchaften in ihren Städten mancherlei Freiheiten und Rechte eingeräumt. Eben ſo begünſtigten die Kaiſer das Aufblühen des dritten Standes in den freien Städten, um der trotzigen Gewalt der großen Vaſallen und des kriegeriſchen Adels ein Gegengewicht zu geben. So mußte die gegenſeitige Befehdung der verſchiedenen despotiſchen Gewalten den erſten Grund zu der politiſchen Freiheit legen.

Gleichzeitig war aber auch der Geiſt des deutſchen Volks nicht müßig geblieben. Zahlreiche Erfindungen, von der höchſten Wichtigkeit für die allgemeine Kultur, waren gemacht worden; man fing an, den Naturwiſſenſchaften eine beſondere Aufmerkſamkeit zu ſchenken; die Araber hatten die Mathematik nach Deutſchland gebracht; die Griechen bereicherten das Abendland mit den koſtbaren Schätzen ihrer Litteratur, welche ſie aus den Flammen Konſtantinopels gerettet hatten. Alles dies mußte in Kurzem eine bedeutende Umwälzung in dem geſammten Zuſtande der Kultur hervorbringen und eine

neue Periode der modernen Welt ins Leben rufen. Dieſe Umwälzung fand zuerſt in Deutſchland ſtatt; es war die Reformation. Durch die Reformation ward nicht allein der kirchliche Zuſtand Deutſchlands verändert, ſondern auch der politiſche, ſociale und litterariſche. Sie trug Viel dazu bei, die Selbſtſtändigkeit der einzelnen deutſchen Fürſten zu begründen und die Einheit des alten deutſchen Reichs aufzulöſen. Der dreißigjährige Krieg, welcher das Werk der Reformation vollendete und der neuen Ordnung der Dinge eine feſte und geſetzliche Geſtalt gab, endete mit der förmlichen Anerkennung einer faſt vollſtändigen Unabhängigkeit der deutſchen Fürſten, womit das deutſche Reich ſo gut wie aufgelöſt war, wenn es auch dem Namen nach noch fortbeſtand. Das Haus Oeſtreich, bei welchem die Kaiſerkrone faſt erblich geworden war, bediente ſich dieſer ſeiner Oberhoheit nur, um die Herrſchaft über ſeine Erbſtaaten feſter zu begründen; die andern deutſchen Mächte, Sachſen, Baiern, Brandenburg, ahmten dies Beiſpiel nach und verfolgten eine Politik der Abſonderung und Vereinzelung. Dieſe Vereinzelung der verſchiedenen deutſchen Staaten und dieſe Auflöſung des römiſchen Reichs hat allerdings auf langehin den Einfluß der deutſchen Nation auf die europäiſchen Angelegenheiten vernichtet und das in ſich zerriſſene, ohnmächtige Deutſchland den habgierigen und kühnen Angriffen ſeiner Nachbarn preisgegeben; allein in anderer Beziehung hat ſie auch wohlthätige Folgen gehabt. Indem die deutſchen Fürſten ſich von dem römiſchen Reiche lostrennten, waren ſie genöthigt, einen neuen Stützpunkt in dem Nationalgeiſt ihrer Völker zu ſuchen; ſie mußten die Kräfte ihrer Länder möglichſt entwickeln, um einen ehrenvollen Platz unter den übrigen Souverainen einzunehmen, und aus dieſem Grunde förderten ſie die Induſtrie, den Handel, die Künſte und Wiſſenſchaften. So wurde die

Auflöſung des römiſchen Reichs der erſte Schritt dazu, den einzelnen deutſchen Völkerſchaften einen Nationalſinn, ein praktiſches und politiſches Intereſſe zurückzugeben und ſie von dem Hange zum Allgemeinen und Idealen zu heilen, welcher ſie bis dahin beherrſcht und zu brauchbaren Inſtrumenten für die despotiſchen Zwecke des Pabſtthums gemacht hatte.

Allein ſo ganz konnte die metaphyſiſche Richtung nicht auf einmal aus dem deutſchen Geiſte verſchwinden; vielmehr ſuchte ſie neue Stützpunkte, da die Kirche ſie nicht mehr mit ihrem Anſehen deckte. Die proteſtantiſchen Univerſitäten machten ſich zu Führerinnen des geiſtigen Lebens in Deutſchland, ohngefähr in derſelben Weiſe, wie es früher die römiſche Kirche geweſen war. Es entwickelte ſich im Schooße dieſer Univerſitäten eine ſyſtematiſche Philoſophie, welche das dogmatiſche Prinzip vertheidigte; und eben ſo bildete ſich gegen dieſe dogmatiſche Philoſophie eine Oppoſition, welche damit endete, daß ſie auch dieſen zweiten Abſchnitt des modernen Geiſtes zu Grunde gehen ließ. Die dogmatiſche Philoſophie, wie ſie während dieſes zweiten Abſchnittes auf den proteſtantiſchen Univerſitäten Deutſchlands herrſchte, ſtützte ſich zwar nicht auf das untrügliche Anſehen des religiöſen Dogmas oder der Kirche; ſie erkannte vielmehr als einzige Autorität die menſchliche Vernunft an; ſie ſtand nicht im Dienſte der Theologie; im Gegentheil maßte ſie ſich eine Obergewalt über dieſe an und unternahm es, die Ideen der poſitiven Religion zu prüfen und zu entwickeln; allein bei Alledem kam ſie immer wieder auf die religiöſen Prinzipien zurück und beſchränkte ſich faſt ausſchließlich auf deren Verarbeitung, ohne beſondere praktiſche Reſultate zu gewähren.

In dem erſten Zeitraume der modernen Philoſophie hatten die verſchiedenen Nationen des civiliſirten Europas faſt auf gleiche Weiſe an der geiſtigen Bewegung Theil genommen.

Italien, Spanien, England, Frankreich und Deutſchland, jedes hatte ſeine Philoſophen hervorgebracht; in jedem dieſer Staaten hatte das eine oder das andere der herrſchenden Syſteme der Scholaſtik Wurzel geſchlagen. In der zweiten Periode verlor ſich allmälig dieſe Allgemeinheit und Gleichmäßigkeit der philoſophiſchen Beſtrebungen. Diejenigen Länder, auf denen unausgeſetzt das Joch des kirchlichen Despotismus laſtete, wie Spanien und Italien, blieben bald hinter der gewaltigen Bewegung der Ideen zurück; die dichten Nebel des Aberglaubens, mit welchen dieſe Länder bedeckt waren, erſtickten den philoſophiſchen Geiſt oder hinderten ihn wenigſtens, ſich zu der Höhe der neuen Aufklärung emporzuſchwingen. England ging auf der Bahn der fortſchreitenden Entwickelung voran; allein es ſtellte blos die negative Seite der philoſophiſchen Bewegung dar, die Oppoſition gegen die dogmatiſche Philoſophie, den Skepticismus; es beſaß keine Metaphyſik. Die engliſche Nation war ſchon damals zu praktiſch, um ihre Zeit auf rein ſpeculative Unterſuchungen zu verwenden; ſie zog es vor, die praktiſche Nutzbarkeit einer Idee zu prüfen, anſtatt deren Realität durch logiſche oder ontologiſche Beweisführungen darzuthun; ſie legte wenig Gewicht auf die ſyſtematiſche Form einer Theorie, ſondern ſuchte nur dieſelbe ſogleich auf eine oder die andere Weiſe fürs Leben anzuwenden. Die Franzoſen genoſſen am Anfange dieſer Periode weder einer ſo großen politiſchen Freiheit, noch ſo ausgebildeter ſocialer Einrichtungen, als die Engländer; ſie waren noch in vielfacher Hinſicht dem religiöſen und politiſchen Despotismus unterworfen. Allein im Verlauf dieſer Periode bereitete ſich in Frankreich eine große Umgeſtaltung ſowohl der politiſchen, als der religiöſen Verhältniſſe vor, und ſelbſt die Strenge, womit einerſeits das Königthum und andrerſeits die Prieſterſchaft ihre Gewalt

und ihr Anſehen über das Volk gebrauchten, trug Viel dazu bei, dem franzöſiſchen Geiſte eine entſchiedene Richtung nach der Seite der Oppoſition und der praktiſchen Theorien hin zu geben. Die franzöſiſche Philoſophie begann daher in dieſer Periode mit der Metaphyſik und dem Syſteme, und endete mit einem vollkommenen Skepticismus. Dagegen wurde Deutſchland von dieſer Zeit an das ausſchließliche Vaterland der ſyſtematiſchen Philoſophie; in Deutſchland machte ſich die Philoſophie zum Mittelpunkt aller andern Wiſſenſchaften und des geſammten geiſtigen Lebens. Das deutſche Volk hatte noch nicht ſein Nationalbewußtſein entwickelt; vielmehr trugen alle ſeine Ideen noch immer jenen Charakter der Allgemeinheit und des Kosmopolitismus, welchen das Chriſtenthum ihnen gegeben hatte; die Deutſchen waren weit mehr Denker, Träumer und Schwärmer, als praktiſche oder politiſche Leute. Während die andern Nationen ſich mit politiſchen und materiellen Verbeſſerungen beſchäftigten, brüteten die Deutſchen über ihren ſpeculativen Syſtemen, ihren logiſchen und metaphyſiſchen Theorien.

Die Reform der Philoſophie begann in England durch Baco von Verulam; ſodann wurden die neuen Lehren entwickelt und in ein Syſtem gebracht durch die franzöſiſchen Metaphyſiker Descartes und Malebranche, und den großen holländiſchen Philoſophen Spinoza; allein zuletzt blieben ſie das Eigenthum der Deutſchen, eines Leibnitz, eines Wolff und Anderer, welche die Begründer der ſyſtematiſchen Philoſophie wurden, während in Frankreich und England die philoſophiſchen Ideen ſich mit den andern Wiſſenſchaften vermiſchten, ohne eine beſondere Wiſſenſchaft zu bilden.

Zweite Periode.

Die idealiſtiſche und die ſenſualiſtiſche Schule.

Die zweite Periode der modernen Philoſophie umfaßt ebenfalls zwei verſchiedene Schulen oder Parteien. Der ſcholaſtiſche Realismus lebte in gewiſſer Beziehung wieder auf in der Carteſianiſchen Philoſophie, der Nominalismus ward fortgepflanzt und entwickelt durch die empiriſchen Theorien der Engländer und der Franzoſen.

Der Nominalismus hatte, unterſtützt durch die Fortſchritte, welche in der Zwiſchenzeit in den Erfahrungswiſſenſchaften vor ſich gegangen waren, die Uebermacht des Realismus und des kirchlichen Dogmas gebrochen; die Freiheit des philoſophiſchen Denkens war anerkannt; die empiriſche Methode hatte in vielfacher Beziehung Geltung erlangt und die abſtracten Begriffe der ſcholaſtiſchen Metaphyſik verdrängt. Baco ſuchte dieſe Methode als Prinzip in alle Wiſſenſchaften einzuführen und ihr eine feſte Grundlage zu geben. Nach ſeiner Theorie, beruhen alle menſchliche Erkenntniſſe auf der Beobachtung empiriſcher Thatſachen und auf dem Denken, welches dieſe Thatſachen zuſammenfaßt und dadurch allgemeine Grundſätze für die verſchiedenen Zweige des Wiſſens bildet. Allein die Philoſophie, wie wir dies ſchon oben ausgeſprochen, ſucht eine abſolute Wahrheit, ein an ſich reales Prinzip, als Ausgangspunkt für alle unſre Einzelerkenntniſſe. Nun ſind die empiriſchen Erkenntniſſe jederzeit unvollſtändig und mangelhaft; unſre Sinne und unſer Denken betrügen uns häufig; überhaupt aber lehrt uns die Erfahrung nicht das Weſen der Dinge, ſondern nur deren äußere Formen kennen. Folglich bedarf die Philoſophie eines oberſten Prinzips, aus welchem alle Erkenntniſſe herkommen und worauf

ſie ſich zurückbeziehen; ſie bedarf eines abſoluten Kriteriums der Wahrheit oder Unwahrheit unſrer Ideen. Dies ungefähr waren die Schlußfolgerungen, von denen die Philoſophie des Descartes ausging.

Idealiſtiſche Schule.

Descartes. Geulincx. Malebranche. Spinoza. Leibnitz. Wolff u. ſ. w.

Descartes wollte gewiſſermaßen Realismus und Nominalismus unter ſich vereinigen, indem er, einerſeits, das Prinzip der Philoſophie auf die Unterſuchung des menſchlichen Bewußtſeins gründete, andrerſeits aber, die realen oder allgemeinen Ideen beibehielt. Die Philoſophie, ſagt Descartes, darf ihr Prinzip nicht aus den theologiſchen Dogmen oder den Satzungen der Kirche entnehmen, ſondern ſie muß daſſelbe auf dem Wege des ſelbſtſtändigen, ſpeculativen Denkens gewinnen. Die Scholaſtiker nahmen gleich von vornherein die Wahrheit der allgemeinen Ideen an, ohne nach einem oberſten Kriterium für die Beſtätigung dieſer Wahrheit zu forſchen. Descartes beginnt mit einem allgemeinen Zweifel. Wir müſſen, ſagt er, unſer Urtheil über die Realität der Ideen oder Vorſtellungen, welche wir in unſerm Bewußtſein finden, ſo lange zurückhalten, bis wir eine abſolut gewiſſe und unumſtößliche Idee gefunden haben, eine Idee, deren Wahrheit unmittelbar durch ſich ſelbſt verbürgt und welche eben deshalb geeignet iſt, uns als Kriterium für alle übrige Ideen zu dienen. Nun können wir an der Realität aller unſrer ſinnlichen Vorſtellungen zweifeln, denn wir wiſſen, daß unſre Sinne uns in jedem Augenblicke täuſchen; wir können ebenfalls an der Realität unſrer Ideen zweifeln, denn wir ſehen, wie dieſe Ideen ſich von Zeit zu Zeit ändern, und wir bemerken, wie wenig die verſchiedenen Individuen in Bezug

auf die einzelnen Ideen übereinſtimmen; endlich können wir nicht allein das Daſein der äußern Gegenſtände und die Realität der überſinnlichen Wahrheiten in Zweifel ziehen, ſondern ſogar das Daſein unſres eigenen Körpers und die Realität der mannigfaltigen Erſcheinungsformen unſres geiſtigen Weſens, denn die Beobachtung lehrt uns, daß oftmals Menſchen, im Traume oder bei gewiſſen Krankheiten, ſich einbilden, ſie hörten, ſähen, bewegten ſich, ohne daß ſie in der That eine einzige dieſer körperlichen Verrichtungen vornehmen; daß Manche, welche einen Arm oder ein Bein verloren hatten, nichtsdeſtoweniger Schmerzen in dieſem Theile ihres Körpers empfanden, den ſie doch nicht mehr beſaßen; mit einem Worte, es giebt für uns nichts Gewiſſes, nichts Zweifelloſes, ausgenommen eine einzige Idee, nämlich die Idee unſrer Seele oder unſres Ich. Leugnet Alles! ſagt Descartes, zweifelt an Allem! doch werdet ihr ſtets bekennen müſſen, daß es durchaus unmöglich für euch iſt, das Daſein eures Ich zu leugnen, oder daran zu zweifeln, daß ihr zweifelt, daß ihr denkt, daß ihr folglich auch als denkendes Weſen exiſtirt. Dies iſt der Sinn des berühmten Grundſatzes des Descartes: Cogito, ergo sum, ich denke, folglich bin ich; allein, ſetzt Descartes hinzu, sum tantum tanquam res cogitans, d. h. der Act des Denkens ſchließt nicht die körperliche Exiſtenz des denkenden Individuums in ſich, ſondern blos ſeine Exiſtenz als eines denkenden Weſens. Die griechiſchen Skeptiker ſagten: Wir wiſſen durchaus Nichts, nicht einmal dies, daß wir Nichts wiſſen; ihr Prinzip war folglich das des abſoluten Zweifels, der vollſtändigen Negation jeder Wahrheit. Der Zweifel des Descartes dagegen iſt blos ein relativer oder kritiſcher Zweifel; er zweifelt nicht, um zu zweifeln, ſondern er zweifelt, um eine zweifelloſe Wahrheit zu finden, und, ſobald er dieſe gefunden hat, hört er auf zu

zweifeln und ſtellt ſelbſt die Realität der poſitiven Erkenntniſſe wieder her.

Es iſt alſo, nach der Anſicht des Descartes, unmöglich, von unſrem Ich oder von dem einfachen Acte des Denkens zu abſtrahiren; folglich iſt die Idee des Ich oder die Idee: ich denke, die einzige abſolutreale und an ſich gewiſſe Idee, das Prinzip und Kriterium aller andern Ideen unſres Bewußtſeins. Allein worauf gründet ſich doch die unmittelbare und unumſtößliche Gewißheit dieſer Idee des Ich? Darauf, antwortet Descartes, daß wir dieſe Idee klar und deutlich denken; und daraus ſchließt er dann weiter, alles Das, wovon wir uns eine eben ſo deutliche Idee zu bilden vermögen, als die des Ich iſt, ſei gleichfalls abſolut wahr oder real. Somit ſind alle unſere deutlichen Ideen an und durch ſich gewiß; ſomit erkennen wir das Weſen der Dinge durch unſre unmittelbaren oder angeborenen Ideen und nicht durch empiriſche Vorſtellungen, denn dieſe letzteren ſind jederzeit unvollſtändig und verworren. So z. B. haben wir eine deutliche Idee von unſrem Körper und von den andern Körpern, welche uns umgeben, in Bezug auf ihre Größe, ihre Form und Subſtanz; ſo dienen uns die deutlichen Ideen unſres Bewußtſeins als unwiderlegbarer Beweis für das Daſein Gottes, für ſeine Eigenſchaften u. ſ. w.

Die einzig richtige Methode des Philoſophirens iſt, nach Descartes, die Methode der Demonſtration, zufolge welcher die Einzelerkenntniſſe aus den allgemeinen Ideen durch eine einfache, logiſche Schlußfolgerung abgeleitet werden. Mit Hülfe dieſer Methode hat Descartes folgende metaphyſiſche Grundſätze aufgeſtellt: Es giebt zwei Klaſſen von Subſtanzen, denkende und ausgedehnte, oder, mit andern Worten, Seelen und Körper. Dieſe beiden Klaſſen von Subſtanzen ſind gänzlich verſchieden, indeſſen beſteht doch

unter ihnen eine Art von Wechſelwirkung, vermittelt durch die Dazwiſchenkunft Gottes, welche möglich macht, daß die Seele auf den Körper und dieſer auf die Seele einwirkt. Dies ſind die metaphyſiſchen Grundſätze des Descartes; von ſeinen phyſikaliſchen, phyſiologiſchen und pſychologiſchen Anſichten haben wir hier nicht zu ſprechen.

Dieſe Ideen des Descartes wurden entwickelt durch ſeine Schüler, Geuliner, Malebranche, Spinoza, Leibnitz u. A. Geuliner und Malebranche bildeten die Lehre des Descartes von der vermittelnden Dazwiſchenkunft Gottes weiter aus und kamen ſo auf die Theorie der Gelegenheitsurſachen oder den Occaſionalismus. Nach dieſer Theorie, wirken die verſchiedenen Subſtanzen nicht direct die eine auf die andere ein, ſondern die Veränderung, welche in der einen vorgeht, giebt Gott Veranlaſſung, dieſelbe Veränderung auch in der andern hervorzubringen. So z. B. iſt die Bewegung unſres Arms nicht eine unmittelbare Wirkung unſres Willens, ſondern Gott iſt es, welcher unſer körperliches Organ in Bewegung ſetzt, in Folge eines inneren Actes unſres Willens.

Malebranche ging noch weiter. Nach ſeiner Anſicht, ſind unſre Ideen nicht unſrem Bewußtſein angeboren, ſondern ſie werden uns von Gott mitgetheilt, ſo oft wir derſelben bedürfen. Wenn z. B. in unſrem Körper eine Veränderung vor ſich geht, ſo werden wir dieſer Veränderung bewußt, nicht durch eine angeborene Idee, ſondern durch die unmittelbare Einwirkung Gottes, welcher in uns gerade diejenige Vorſtellung erweckt, welche nothwendig iſt, um dieſe Thatſache zu erkennen.

Spinoza entwickelte die Idee der Subſtanz, welche Descartes aufgeſtellt hatte, und gelangte dadurch zu der Anſicht, daß es nur eine einzige Subſtanz gebe; denn, ſagte er, eine Subſtanz iſt ein Weſen, welches an und durch ſich

ſelbſt exiſtirt, folglich kann es nicht zwei Subſtanzen geben, da die eine dieſer Subſtanzen nothwendig in irgend einer Hinſicht von der andern abhängig ſeyn müßte. Alle Einzelweſen ſind vielmehr bloße Modificationen oder Erſcheinungsformen einer einzigen Subſtanz. Dieſe Subſtanz iſt Gott und man kann daher auch ſagen, daß alle Dinge bloße Modificationen oder Erſcheinungsformen Gottes ſind. Dieſe göttliche Subſtanz ſtellt ſich nun aber unter zwei verſchiedenen Formen oder mit zwei verſchiedenen Merkmalen dar, das eine Mal als denkende, das andere Mal als ausgedehnte Subſtanz. Alle denkende Weſen ſind Erſcheinungen Gottes in ſeiner Eigenſchaft als denkendes Weſen; alle körperliche Weſen ſind Erſcheinungen Gottes, in ſo fern er ein ausgedehntes Weſen iſt. Allein beiderlei Arten von Weſen, die denkenden wie die ausgedehnten, gehen gleichermaßen aus der einen und einfachen Subſtanz Gottes hervor und ſind folglich auch, ihrem innerſten Weſen nach, völlig gleichartig, wie verſchieden auch immer die äußeren Formen ſein mögen, unter denen ſie ſich darſtellen. Spinoza nimmt alſo einen vollkommenen Parallelismus zwiſchen den idealen oder geiſtigen und den realen oder körperlichen Erſcheinungen Gottes an, zwiſchen den innern Zuſtänden der denkenden Weſen und den äußern Veränderungen der materiellen Weſen; — wie er es ausdrückt: ordo rerum idem est atque ordo idearum. Daher ſind wir in jedem Augenblicke uns alles Deſſen bewußt, was in der Außenwelt vor ſich geht, denn jede körperliche Veränderung iſt der bloße Widerſchein einer inneren Thatſache, welche gleichzeitig in unſerer Seele ſtattfindet, da, nach den obigen Vorausſetzungen, beide Thatſachen einen gemeinſchaftlichen Ausgangspunkt haben, nämlich die göttliche Subſtanz.

Ganz im Gegenſatze hiervon nahm Leibnitz eine unendliche Mannigfaltigkeit von Subſtanzen an; er nannte dieſe

Subſtanzen Monaden. Die Monaden ſind, nach der Theorie des Leibnitz, einfache Kräfte, welche ſich fortwährend durch eine innere Thätigkeit bewegen und entwickeln, ohne daß die eine Monade auf die andere einwirkt, weil, wie Leibnitz ſagt, die Idee der Subſtanz die Idee einer vollkommenen Unabhängigkeit und Selbſtthätigkeit in ſich ſchließt, dieſe Idee aber mit der Vorſtellung eines directen oder phyſiſchen Einfluſſes unverträglich iſt. Jede Monade bewegt ſich alſo lediglich nach den angeborenen Geſetzen ihrer Natur. Nichtsdeſtoweniger jedoch beſteht eine gewiſſe Uebereinſtimmung und ein gewiſſer Zuſammenhang unter allen den verſchiedenen Monaden, und zwar in Folge einer vorherbeſtimmten Harmonie. Alle Monaden ſind nämlich Geſchöpfe oder, um den poetiſchen Ausdruck des Leibnitz zu gebrauchen, Ausſtrahlungen (Fulgurationen) der unendlichen Monade, Gottes. Indem Gott dieſe unendliche Mannigfaltigkeit einfacher und freier Subſtanzen ſchuf, verlieh er einer jeden derſelben einen beſtimmten Grad von Thätigkeit und von Entwicklung, und gleichzeitig ſetzte er das allgemeine Geſetz feſt, kraft deſſen die Handlungen der einen Monade mit denen der andern Monaden in Einklang ſtehen, ohne daß gleichwohl eine directe und phyſiſche Beziehung zwiſchen ihnen ſtattfindet.

Der Schüler des Leibnitz, Chriſtian Wolff, hat die Prinzipien der Carteſianiſchen Philoſophie nicht eigentlich weiter ausgebildet, ſondern ſie blos in einer verſtändlicheren und ſyſtematiſcheren Form dargeſtellt, zugleich aber ſie auf die verſchiedenen Zweige des menſchlichen Wiſſens angewendet.

Wir wollen die Hauptgeſichtspunkte dieſer von Descartes geſtifteten Philoſophie noch einmal kurz angeben. Es ſind ihrer zwei, nämlich die Theorie der angeborenen Ideen

und die Theorie der Subſtanzen. Die Theorie der angeborenen Ideen ruht auf dem gleichen Prinzip wie die Theorie der Univerſalien bei den ſcholaſtiſchen Philoſophen, denn die angeborenen Ideen ſind ebenfalls an ſich real, ſind ebenfalls a priori, ſind ebenfalls allgemein und einfach. Nur darin weicht die Theorie des Descartes von der Theorie der Scholaſtiker ab, daß die Letzteren ihre Anſicht von der Gewißheit der Univerſalien auf das religiöſe Dogma und das Anſehen der alten Philoſophen ſtützen, während Descartes ſich auf das menſchliche Bewußtſein, als das höchſte Kriterium der angeborenen Ideen, beruft, und daß, ferner, die Univerſalien der Realiſten ganz unbeſtimmte und verworrene Begriffe enthalten, die Ideen des Descartes dagegen ſchon weit beſtimmter gefaßt und ſogar in eine Art von Syſtem gebracht ſind. Die ontologiſche Theorie der Scholaſtiker hat keinen andern Gegenſtand, als den einfachen Gegenſatz des Unendlichen und des Endlichen, des Allgemeinen und des Beſondern. Die Philoſophie des Descartes dagegen ſtellt neue Geſichtspunkte auf; er unterſcheidet genauer zwiſchen körperlichen und unkörperlichen Subſtanzen, zwiſchen den Objecten und dem Subject; die Idee des Ich entwickelt ſich mehr und mehr, und wenn die Scholaſtiker die ganze Welt noch in zwei Factoren theilten, das Unendliche und das Endliche, ſo kennt die Carteſianiſche Philoſophie deren drei, nämlich: Gott, das Ich und die Natur oder die Körperwelt. Das Daſein, das eigenthümliche Weſen und die freie Thätigkeit der Einzeldinge erhalten eine ſelbſtſtändigere Geltung; die Lehre von den Gelegenheitsurſachen, das Syſtem des Spinoza, die Monadenlehre des Leibnitz, alle kommen darin überein, daß jedes Individuum ſein beſtimmtes Daſein kraft eines eigenthümlichen Bewegungs- und Bildungstriebes ſeiner Natur und unter directer oder

indirecter Mitwirkung der andern Individuen entwickele, daß also das Allgemeine oder Unendliche keineswegs das einzige Prinzip des Bestehens der Einzeldinge sei. Andrerseits, kommt allerdings die neue Philosopie in vielen Beziehungen auf das Prinzip der Scholastik zurück. Das Ich und die Außenwelt fließen immer wieder zusammen in der göttlichen Substanz oder in der Idee des rein Unendlichen; die Selbstthätigkeit der einzelnen Substanzen wird wieder aufgehoben durch die Annahme einer Mitwirkung Gottes oder einer vorausbestimmten Harmonie u. s. w.

Also, um es kurz zu sagen, die Cartesianische Philosophie hat nicht eigentlich das Prinzip des Realismus umgestaltet, sondern sie hat blos die Anwendung dieses Prinzips modificirt durch die neuen Ideen, welche die Erfahrung unterdessen an's Licht gefördert hatte. Die Entdeckungen in der Physik, der Physiologie und der Psychologie mußten nothwendig einen bedeutenden Einfluß auf die geistige Bewegung äußern; die Metaphysik konnte sich nicht länger den neuen Ideen verschließen, mit denen Beobachtung und Analyse den menschlichen Geist bereichert hatten. Die Philosophen aus der Cartesianischen Schule hatten selbst sorgfältige Studien über die Natur der menschlichen Seele und ihr Verhältniß zum Körper, über die Gesetze der mechanischen Bewegung, des organischen Lebens u. s. w. gemacht, und so war es natürlich, daß diese Beobachtungen auch auf ihre philosophischen Ideen einwirkten. Allein der Charakter und Werth eines philosophischen Systems hängt nicht von dem Genie seines Urhebers oder von der Fruchtbarkeit einzelner der darin entwickelten Ideen ab, sondern einzig und allein von seiner Grundidee oder seinem Prinzip, und in dieser Hinsicht können wir nicht umhin, die Cartesianische Philosophie ebenfalls den dogmatischen Systemen beizuzählen und ihr den

Vorwurf zu machen, daß ſie nicht minder, als die ſcholaſtiſche Philoſophie, mit der fortſchreitenden Entwickelung des modernen Geiſtes im Widerſpruch ſtehe. Denn, um es noch einmal zu wiederholen, die Philoſophie des Descartes ſtützt ſich auf das Prinzip der angeborenen Ideen und der unmittelbaren Erkenntniſſe; ſie verwirft alles empiriſche oder analytiſche Wiſſen; ſie geht von dem reinen Denken aus, und nicht von der Erfahrung; ſie maßt ſich an, durch ihre Ideen a priori unmittelbar das Weſen oder die Realität der Dinge zu erkennen, ſtatt dieſe Ideen nach der Anſchauung der Gegenſtände zu regeln.

Wir bemerken noch, daß man gewöhnlich die Lehre des Descartes und ſeiner Anhänger mit dem Namen Idealismus bezeichnet.

Senſualiſtiſche Schule.

Locke. Berkeley. Hume. Condillac. Bonnet. Die franzöſiſchen Materialiſten. Die praktiſche Philoſophie in dieſer Periode.

Gegen den dogmatiſchen Idealismus des Descartes erhob ſich die empiriſche oder ſenſualiſtiſche Schule, ganz auf gleiche Weiſe, wie früher der Nominalismus die Anmaßungen des Realismus bekämpft hatte. Das glänzende Beiſpiel Bacos, welcher zuerſt die geiſtvolle Idee einer Reform aller Wiſſenſchaften durch die empiriſche oder inductive Methode erfaßt hatte, verfehlte nicht, den Geiſt der Beobachtung und der Kritik, der ohnehin dem engliſchen Volke eigen iſt, zu wecken und aufzumuntern; der Empirismus verdrängte die alte Metaphyſik. Allein es galt, dieſem Empirismus eine philoſophiſche Grundlage zu geben und die Richtigkeit der dogmatiſchen Prinzipien auf wiſſenſchaftlichem Wege zu erweiſen. Dieſe Aufgabe übernahm Locke. Locke bekämpfte die von den Idealiſten vertheidigte Realität der angeborenen Ideen, und zwar hauptſächlich mit zweierlei Beweisgründen.

Einmal nämlich, ſuchte er darzuthun, daß die allgemeine und unmittelbare Geltung, welche man gewöhnlich dieſen Ideen beilegt, nur eingebildet ſei; und, zweitens, zeigte er, daß dieſe Ideen, welche, nach der Behauptung der Idealiſten, der menſchlichen Vernunft angeboren ſein ſollen, ſich leicht aus den Operationen unſrer Sinnlichkeit und unſres Denkvermögens erklären laſſen. Wir haben geſehen, daß die Idealiſten die Realität der Ideen a priori auf deren Allgemeingültigkeit und unmittelbare Gewißheit gründen. Locke weiſt nun nach, daß weder die eine noch die andre dieſer Eigenſchaften denjenigen Ideen beiwohne, deren ſich die Philoſophen gewöhnlich als theoretiſcher oder praktiſcher Grundſätze bedienen. Die Ideen von Gott, von der Unſterblichkeit, von der Tugend u. ſ. w. finden ſich nicht auf gleiche Weiſe bei allen Menſchen vor; jedes Volk, jedes Geſchlecht, ja, man könnte ſagen, jedes Individuum bildet ſich eine andere Idee von Gott, von dem Zuſtand der Seele nach dem Tode, von den Pflichten des Menſchen u. ſ. w. Die Geſchichte erzählt uns von wilden Völkern, welche nicht einmal eine Idee von dem Daſein eines göttlichen Weſens hatten; von anderen, welche Thieren, Geſtirnen oder Menſchen göttliche Ehre erwieſen. Bei vielen alten Völkern galt die Proſtitution als eine gottesdienſtliche Handlung; bei andern war es gebräuchlich, daß die Söhne ihre Väter tödteten, wenn dieſe nicht mehr im Stande waren, ſich ihren Lebensunterhalt zu verdienen u. ſ. w. Aus dieſen und ähnlichen Beiſpielen folgert nun Locke, daß die Ideen von Gott, von der Tugend u. ſ. w. dem Menſchen nicht angeboren ſind, denn, wäre dies der Fall, ſo müßten ſie ſich bei allen Individuen in der gleichen Weiſe wiederfinden. Ferner ſucht Locke zu beweiſen, daß dieſe Ideen a priori nicht einmal unmittelbar einleuchtend ſind. Die Sätze der Mathematik ſind unſtreitig unter allen Sätzen die ein-

leuchtendſten; und dennoch möchte ein Kind oder ein ungebildeter Menſch ſchwerlich einen ſolchen Satz, z. B. den pythagoräiſchen Lehrſatz, ohne eine lange Erklärung verſtehen. Müſſen nun aber dieſe Ideen erſt erklärt, entwickelt und bewieſen werden, ſo ſind ſie auch nicht unmittelbar gewiß und wahr, ſie ſind unſrer Vernunft nicht a priori, durch eine innere Offenbarung, gegeben. Nun hatten zwar einige der Idealiſten, beſonders Leibnitz, ihre Theorie von den angeborenen Ideen dadurch zu retten geſucht, daß ſie erklärten, dieſe Ideen fänden ſich in unſrem Bewußtſein nicht fertig vor, ſondern ſie lägen darin gleichſam eingewickelt oder ſchlummernd, und würden entwickelt oder geweckt durch eine beſondere Operation unſres Geiſtes. Darauf erwiedert jedoch Locke: Wenn wir von dieſen Ideen nicht eher ein beſtimmtes Bewußtſein haben, als nachdem wir dieſelben durch unſer Denken entwickelt haben, mit welchem Recht nennen wir dieſe Ideen angeborene? Wie kann eine Idee in unſrem Bewußtſein enthalten ſein, ohne daß wir uns doch derſelben wirklich bewußt ſind? Kurz, Locke hält daran feſt, daß die Annahme einer Erkenntniß a priori oder durchs reine Denken nichts Andres ſei, als eine willkührliche Vorausſetzung der Metaphyſiker, welche auf dieſe Weiſe ſich die Mühe der Beobachtung der empiriſchen Thatſachen erſparen und zugleich eine unbegrenzte Gewalt über alle andere Menſchen ausüben wollten, denen ſie ihre willkührlichen Ideen als Eingebungen der menſchlichen Vernunft aufdrangen. Nach Locke, ſind alle Ideen oder Erkenntniſſe, ohne eine einzige Ausnahme, Erzeugniſſe unſrer Sinnlichkeit und werden mit Hülfe unſres Denkvermögens ausgebildet und entwickelt. Nihil est in intellectu, ſagt Locke, quod non antea fuerit in sensu, d. h. unſer Verſtand empfängt den Stoff zu allem ſeinem Denken erſt aus der Sinnlichkeit, und, was er hinzuthut, iſt nur die

Form, durch welche der ſinnliche Stoff ein beſtimmter Begriff wird. Die Grundelemente aller unſrer Erkenntniſſe ſind die einfachen Ideen oder Empfindungen, und es giebt keine Idee, welche ſich nicht zuletzt auf eine Empfindung zurückführen ließe. Der Verſtand bildet aus dieſen einfachen Ideen zuſammengeſetzte, indem er dieſelben auf mannigfache Weiſe unter ſich verknüpft. So z. B. entſteht die Idee eines Ganzen durch Verbindung mehrerer einzelner Vorſtellungen; ſo ſind die Ideen des Raums, der Zeit, des Unendlichen, des Ich und der Subſtanz, das Product einer Verallgemeinerung und Zuſammenſetzung einfacher Ideen, u. ſ. w. Unſre Seele, ſagt Locke, iſt ein rein receptives oder empfängliches Vermögen, eine leere Tafel, auf welcher ſich die Formen und Eigenſchaften der Außendinge abdrücken. Es giebt zwei Klaſſen ſolcher Eigenſchaften an den Dingen, die urſprünglichen und die abgeleiteten. Die urſprünglichen Eigenſchaften haften an dem Weſen der Dinge ſelbſt; dahin gehören die Figur, die Ausdehnung, die Dichtigkeit u. ſ. w. Die abgeleiteten Eigenſchaften dagegen treten nur in den Beziehungen der Außendinge mit uns ſelbſt hervor; dergleichen ſind die Farben, die Gerüche u. ſ. w. Alles Erkennen beſteht, nach Locke, in der Auffaſſung und Vergleichung der verſchiedenen Empfindungen nach ihrer Gleichheit oder Ungleichheit, ihren Beziehungen und ihren Gegenſätzen. Es giebt, ſagt Locke, einen dreifachen Weg für die Erkenntniß eines Gegenſtandes, die Empfindung, die Anſchauung und den Beweis. Durch die Empfindung oder Vorſtellung erkennen wir die äußeren, materiellen Gegenſtände; durch den Beweis gelangen wir zu der Idee Gottes; unſrer eigenen Exiſtenz und Thätigkeit endlich ſind wir uns durch eine unmittelbare Anſchauung bewußt.

Dies ungefähr iſt, in kurzem Abriß, die ſenſualiſtiſche oder empiriſche Theorie Lockes. Dieſe Theorie, wir müſſen es

noch einmal wiederholen, ſtützt ſich auf den Satz, daß es keine angeborenen Wahrheiten gebe, ſondern daß alle unſre Erkenntniſſe zuletzt aus der Empfindung ſtammen und daß die Thätigkeit unſres Denkvermögens ſich darauf beſchränke, den ihr von den Sinnen zugeführten Stoff zu geſtalten und in Begriffe zu faſſen. Im Grunde iſt alſo dieſe Lehre Lockes nur eine Erneuerung der nominaliſtiſchen Prinzipien; derſelbe Gegenſatz gegen das Anſehen des Dogmas, welcher ſchon die Nominaliſten gegen den Realismus ankämpfen hieß, hat auch Locke veranlaßt, den Idealismus der Carteſianiſchen Schule anzufechten. Nur hat Locke die Ideen der Nominaliſten unendlich entwickelt; er hat die Natur der Sinnlichkeit und des Denkvermögens ſorgfältiger ſtudirt, und zuerſt den Verſuch gemacht, die empiriſche oder inductive Methode auf feſte und deutliche Geſetze zu gründen. Auch trägt der kritiſche Theil ſeiner Philoſophie Spuren eines außerordentlichen Talentes für die Analyſe und einer großen Klarheit des Denkens; die ſpitzfindigen Beweisführungen der Idealiſten werden darin mit großer Schärfe widerlegt, und über die Natur und den Urſprung der allgemeinen Wahrheiten werden treffliche Aufſchlüſſe gegeben. Dagegen iſt der ſyſtematiſche Theil ſeiner Theorie nicht von gleichem Werthe. Die Lehre von dem Denken und deſſen verſchiedenen logiſchen Operationen entbehrt einer feſten Grundlage; ſeine Ideen über die Entwickelung, Zuſammenſetzung und Anwendung der allgemeinen Erkenntniſſe ſind großentheils mangelhaft und verworren; endlich ſind die beiden Hauptprobleme, welche von den Idealiſten aufgeſtellt worden waren, nämlich die Frage nach dem Weſen der Subſtanzen und die nach dem phyſiſchen Einfluß der Körperwelt auf die Seele, auch bei Locke ungelöſt geblieben. Statt die Idee der Subſtanz zu erklären, bekennt Locke ganz naiv, es ſei dies eine dunkle und unerklärliche

Idee; was den phyſiſchen Einfluß der Außendinge auf die menſchliche Seele betrifft, ſo nimmt Locke allerdings einen ſolchen an, indem er ſagt, daß die Außendinge Eindrücke auf unſre Seele hervorbringen; allein er läßt unerklärt, auf welche Weiſe und unter welchen Bedingungen ein ſolcher Einfluß ſtattfinde.

Wir müſſen hier noch einmal die zwiſchen den Idealiſten und Locke verhandelte Streitfrage in ihrer Allgemeinheit aufſtellen und erwägen. Die Idealiſten ſetzen das Weſen der Dinge in gewiſſe allgemeine Eigenſchaften, welche allen Dingen gemeinſam ſind, und betrachten die beſondern Eigenthümlichkeiten der einzelnen Dinge als bloße Modificationen oder Erſcheinungsformen jener allgemeinen Eigenſchaften oder Deſſen, was ſie die Subſtanz der Dinge nennen. Da uns nun unſre ſinnlichen Vorſtellungen von den Dingen gerade lauter beſtimmte und beſondere Eigenſchaften zeigen, da die Gegenſtände, inſofern ſie Gegenſtände unſrer ſinnlichen Wahrnehmung ſind, uns immer als einzelne und beſtimmte erſcheinen, ſo ſchließen die Idealiſten hieraus, die ſinnliche Vorſtellung könne nicht die wahre Erkenntniß der Dinge ſein, dieſe ſei vielmehr einzig und allein in den Ideen unſrer Vernunft enthalten, welche uns die Dinge in ihrem identiſchen, unveränderlichen, weſentlichen Sein darſtellen. Locke dagegen ſagt: Was wir an einem Dinge erkennen, iſt nicht ein einfaches und identiſches Weſen, ſondern eine Mehrheit einzelner Eigenſchaften, welche mehr oder weniger beſtimmt, mehr oder weniger dieſem Dinge ausſchließlich eigenthümlich oder ihm mit andern Dingen gemeinſam ſind. Allerdings, ſagt Locke, haben die Dinge gewiſſe allgemeine oder gemeinſame Eigenſchaften, z. B. die Figur, die Ausdehnung, den Raum u. ſ. w. und daher kann auch unſer Verſtand ſie unter dieſen allgemeinen Ideen auffaſſen; nur darf man dabei

niemals aus dem Auge verlieren, daß dieſe allgemeinen Ideen nichts Reales, keine wirklich exiſtirenden Kräfte, Subſtanzen oder Elemente ſind, ſondern bloße Eigenſchaften, welche an den Einzelweſen haften, ohne ein ſelbſtſtändiges Daſein, vielmehr an die beſtimmte Daſeinsform dieſes einzelnen Dinges gebunden; mit einem Wort, daß es bloße Abſtractionen oder ſubjective Ideen unſres Verſtandes ſind. Die Idealiſten ſprechen von einem Unendlichen, einer Subſtanz, einem Raume, einer Zeit, einem Ich, als wenn dies alles wirklich exiſtirende Dinge wären. Wie ſie die Sache betrachten, müßte man annehmen, es gebe ein Unendliches an ſich, vor und über den endlichen Dingen; eine Subſtanz an ſich, ganz abgeſehen von allen ſinnlichen Erſcheinungsformen derſelben; einen leeren Raum und eine leere Zeit; endlich, ein Ich, als ein abſolutes, vollkommen in ſich abgeſchloſſenes Weſen. Locke hebt nun zwar die Ideen des Unendlichen, des Raumes, des Ich u. ſ. w. nicht völlig auf, allein er entkleidet ſie doch jener falſchen Realität, welche die Idealiſten ihnen beilegten. Locke will, man ſoll unter der Idee des Ich nichts Anderes verſtehen, als diejenige Kraft oder dasjenige Prinzip, welches alle unſre einzelnen Vorſtellungen und Willenshandlungen unter ſich verbindet und zur Einheit geſtaltet. Ein ſolches Prinzip aber, deſſen ganzes Weſen darauf beruht, daß es eine Mannigfaltigkeit einzelner, empiriſcher Acte unter ſich befaßt, kann auf keine Weiſe ohne dieſe Mannigfaltigkeit, als bloße, abſolute Einheit gedacht werden. Man kann folglich auch die Idee des Ich niemals von der Idee gewiſſer empiriſcher Vorſtellungen und Handlungen dieſes Ich trennen; kurz, die Idee des Ich iſt, nach dieſer Vorausſetzung, nicht mehr eine abſolute und an ſich reale Idee a priori, ſondern eine bloße Abſtraction aus der empiriſchen Vorſtellung. Eben ſo iſt es mit den Ideen des Raums und der Zeit. Nach

der Theorie Lockes kann man ſich zwar dieſer Ideen bedienen, um die Vorſtellungen verſchiedener ausgedehnter Körper oder verſchiedener auf einander folgender Handlungen in eine Einheit zuſammenzufaſſen, aber ſie haben keinen Sinn, ſobald man ſie an ſich, d. h. ohne jene Mannigfaltigkeit, denkt; es giebt alſo keinen Raum an ſich, keine Zeit an ſich, d. h. mit andern Worten, keinen Raum und keine Zeit ohne allen empiriſchen Inhalt, keinen leeren Raum und keine leere Zeit. Was die beiden andern Ideen betrifft, die Idee des Unendlichen und die Idee der Subſtanz, ſo geſteht Locke, daß ſie von keinem eigentlichen Nutzen für das Erkennen ſeien, und zwar deswegen, weil ſich nichts Beſtimmtes darunter denken laſſe.

Es handelt ſich alſo, wie man ſieht, bei dieſem ganzen Streite nur um die Realität unſrer Ideen. Nach der Anſicht der Idealiſten, haben nur die allgemeinen Ideen Realität, alle übrige aber blos inſofern, als ſie an der Realität der allgemeinen Ideen Theil nehmen, d. h. inſofern, als ſie aus dieſen letzteren durch die Demonſtration abgeleitet ſind. Nach Locke dagegen, gebührt die Eigenſchaft der Realität vorzugsweiſe den einfachen Ideen, d. h. den Empfindungen, und die allgemeinen Ideen unſres Verſtandes haben nur eine abgeleitete und relative Realität. Was hierbei zuerſt ins Auge fällt, iſt dies, daß beide Syſteme den Begriff Realität nicht ganz in demſelben Sinne nehmen. Die Gegner Lockes, alſo ſowohl die früheren Realiſten als auch die Carteſianer, verſtehen unter Realität diejenige unmittelbare Gewißheit der Ideen, welche in der Abweſenheit eines jeden Kriteriums außerhalb dieſer Ideen oder der dieſe Ideen denkenden Vernunft begründet iſt. Die Realität der einfachen Ideen des Locke dagegen beſteht blos in der Uebereinſtimmung dieſer Ideen mit der eigenthümlichen Natur des äußeren Gegen-

ſtandes, welchen ſie ausdrücken ſollen. Locke alſo will, die Ideen des Subjects ſollen ſich nach dem Object richten; die Idealiſten dagegen nehmen an, Dasjenige, was wir Object, Außending nennen, ſei ſelbſt nichts Andres, als eine Erſcheinungsform eines allgemeinen Weſens, welches eben durch unſre Idee a priori ausgedrückt werde. So z. B. iſt die Erkenntniß von einem Menſchen, nach der Anſicht der Idealiſten, vollſtändig in der allgemeinen Idee des Ich und in den beſtimmten Erſcheinungsformen dieſer Idee enthalten, welche das Product einer einfachen logiſchen oder ontologiſchen Operation ſind. Nach Locke dagegen, iſt die Idee des Menſchen das Reſultat einer Zuſammenſetzung aus einer Menge einzelner Ideen, welche ſich auf die verſchiedenen beſonderen Eigenſchaften des Menſchen oder auf die verſchiedenen Formen beziehen, unter denen in dieſem beſtimmten Weſen die allgemeinen Daſeinselemente ſich darſtellen, z. B. aus der Idee der beſtimmten Figur, des beſtimmten Temperaments, beſtimmter Talente u. ſ. w. Nun lehrt uns allerdings die Betrachtung unſres Bewußtſeins, daß unſre Ideen dieſe Beſtimmtheit der äußern Objecte niemals vollſtändig wiedergeben, ſondern daß ſie dieſelbe mehr oder weniger verallgemeinern. Wir ſuchen die beſtimmte Daſeinsform eines Menſchen anſchaulich zu machen, indem wir ſagen, er habe dieſe Figur, dieſen Charakter, dieſe Talente u. ſ. w.; allein die Begriffe Figur, Charakter, Talent u. ſ. w. ſind allgemeine Ideen, welche allen andern Menſchen ebenfalls zukommen, und die beſondern Beſtimmungen, durch welche wir uns zu helfen ſuchen, ſind eben ſo wenig im Stande, die eigenthümliche Weiſe auszudrücken, in welcher jene Eigenſchaften in dem Individuum verbunden und geſtaltet ſind. Wir ſagen z. B., dieſer Menſch habe edle Züge, einen heftigen Charakter, hervorſtechendes Talent für Muſik u. dgl. Allein, die

Merkmale: edel und heftig, ſind vielen Menſchen gemeinſam, und eben ſo giebt es viele, welche ein hervorſtechendes Talent zur Muſik haben. Mit einem Worte, unſre Vorſtellungen drücken niemals die individuelle Daſeinsform der äußeren Gegenſtände vollſtändig aus, ſondern immer nur annäherungs- oder beziehungsweiſe. Auf dieſer Thatſache unſres Bewußtſeins beruhen nun die beiden entgegengeſetzten Syſteme, von denen hier die Rede iſt, nämlich das idealiſtiſche und das ſenſualiſtiſche. Das idealiſtiſche Syſtem ſtützt ſich auf folgende Beweisführung: Was wir durch unſre Ideen erkennen, iſt nicht die Beſtimmtheit und Eigenthümlichkeit einzelner Objecte, ſondern blos ihre allgemeinen Eigenſchaften; nun ſetzt aber die Idee einer abſoluten oder vollſtändigen Erkenntniß die vollkommene Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellung mit dem Objecte ſelbſt voraus; folglich kann die Beſtimmtheit und Einzelheit der Dinge überhaupt nicht Gegenſtand unſrer Erkenntniß ſein. Wie man ſieht, gehen die Idealiſten von der Idee eines abſoluten Wiſſens aus und weiſen alles Dasjenige ſchlechthin ab, was ſich nicht mit dieſer Idee verträgt. Wegen dieſer willkührlichen Vorausſetzung, deren Richtigkeit nicht bewieſen wird, ſondern geglaubt werden ſoll, nennt man ihr Syſtem eben Dogmatismus. Locke, ſeinerſeits, geht zwar von derſelben Thatſache aus, gelangt aber zu einem ganz entgegengeſetzten Reſultate. Allerdings, ſagt er, ſtellen unſre Ideen niemals die Realität oder Individualität der Außendinge vollſtändig dar, aber nichtsdeſtoweniger iſt eine ſolche vorhanden, dies lehrt uns ein unmittelbares Gefühl, und deshalb, folgert er, müſſen unſre Ideen ſich nothwendig nach dieſem Gefühl der beſtimmten Exiſtenz der Einzeldinge richten, es geſchehe dies nun auf welche Weiſe es wolle.

Somit hat Locke zuerſt unter allen modernen Philoſophen auf beſtimmte Weiſe die wichtige Frage zur Sprache gebracht,

ob es eine objective Realität unſres Denkens gebe, d. h. eine Uebereinſtimmung unſrer ſubjectiven und allgemeinen Ideen mit der beſtimmten Daſeinsform der äußeren Einzeldinge; er hat bewieſen, daß das Kriterium der Realität oder Wahrheit der Ideen unſres Verſtandes oder unſrer Vernunft nicht dieſe Vernunft ſelbſt ſein kann, ſondern daß es ein andres Vermögen unſrer Seele iſt, nämlich die Sinnlichkeit; endlich, hat er gezeigt, daß zwar unſre Empfindung uns das Daſein eines realen Außendinges außerhalb unſres Denkens lehrt, daß jedoch unſer Denken, ſo oft es dieſes Außending erfaſſen will, es jederzeit in ſubjective und ideale Vorſtellungen auflöſt. Dieſe Unterſcheidung zwiſchen dem Subject und dem Object, zwiſchen der Idee und der Realität, beſtand vor Locke noch nicht oder ermangelte wenigſtens noch jeder tieferen philoſophiſchen Begründung, denn in den Syſtemen der Idealiſten wurde das Object in dem Subject, die Realität oder Individualität in der allgemeinen Idee aufgelöſt.

Aus der Philoſophie Lockes gingen zwei verſchiedene Richtungen hervor, der Skepticismus und der Materialismus.

Locke hatte die Anſicht aufgeſtellt, daß unſre ſinnlichen Vorſtellungen ſich zwar auf die wirkliche und beſtimmte Natur der Außendinge beziehen, daß ſie aber gleichwohl nicht dieſe beſtimmte Natur oder Subſtanz, ſondern nur gewiſſe allgemeine Eigenſchaften der Dinge darſtellen. Die Frage nach der Realität der Außendinge, welche ſich nothwendig hieraus entwickelte, wurde daher das Hauptproblem aller der Syſteme, welche aus der Lockeſchen Lehre hervorgingen. Berkeley gelangte, von den ſenſualiſtiſchen Prinzipien Lockes ausgehend, zu einer Art von Idealismus, welcher ſich in vielen Punkten dem des Malebranche näherte: Bei allen unſern Empfindungen, ſagt Berkeley, gehorcht unſer Denken einer

äußeren Gewalt; wir fühlen uns gezwungen, in dieſem Augenblicke dieſes Object, in einem anderen ein anderes uns vorzuſtellen. Dieſe äußere Urſache, welche unſeren Ideen einen beſtimmten Anſtoß und eine beſtimmte Richtung giebt, kann nun aber kein körperlicher Gegenſtand ſein, denn wie vermöchte ein ſolcher auf unſer Denken, ein rein unkörperliches und geiſtiges Vermögen, einzuwirken? Hieraus ſchließt nun Berkeley weiter, die fragliche Urſache müſſe gleichfalls idealer, unkörperlicher Natur ſein, alſo ihrem Weſen nach mit unſrer Vernunft gleichartig, aber an Vollkommenheit derſelben unendlich überlegen; mit einem Worte, die Urſache, welche unſre Vernunft zu beſtimmten Vorſtellungen oder Ideen zwingt, iſt keine andere, als die göttliche Vernunft. Was wir erblicken oder empfinden, ſagt Berkeley, ſind nicht körperliche oder materielle Gegenſtände, ſondern es ſind dies die Ideen oder Gedanken Gottes, und unſer Denken hat nichts Weiteres zu thun, als dieſe göttlichen Ideen nach ſeinen eigenen Geſetzen zu entwickeln und zu verknüpfen. Berkeley leugnet alſo förmlich das Daſein körperlicher Gegenſtände; er iſt Idealiſt, allein ſein Idealismus unterſcheidet ſich dennoch von dem der Carteſianiſchen Philoſophen in einem Hauptpunkte, und zwar darin, daß er zwiſchen den unmittelbaren oder objectiven Ideen und den ſubjectiven oder freien Ideen unterſcheidet; ſein Idealismus iſt mehr ſkeptiſcher als dogmatiſcher Natur.

Dieſer ſkeptiſche Charakter der Lockeſchen Lehre trat noch deutlicher hervor in der Philoſophie Humes. Hume beſtritt hauptſächlich das Prinzip der Urſachlichkeit, das Grundprinzip der Carteſianiſchen Philoſophie. Nach Humes Behauptung, iſt es unmöglich, das Daſein oder die Realität eines Gegenſtandes oder einer Thatſache durch das Daſein oder die Realität eines andern Gegenſtandes oder einer

andern Thatſache zu erweiſen; es iſt widerſinnig, zu ſagen, dieſe Thatſache ſei eine Wirkung jener Thatſache und folglich müſſe dieſe letztere ebenfalls exiſtiren; denn, ſagt Hume, wir haben weder eine deutliche Idee von dem allgemeinen Geſetze, nach welchem eine Thatſache Urſache oder Wirkung einer andern ſein ſoll, noch kennen wir die beſtimmte Kraft, vermöge welcher die eine Urſache dieſe, die andere jene Wirkung hervorbringen ſoll. Das Prinzip der Urſachlichkeit iſt, nach der Annahme Humes, nicht ein objectives oder allgemeines Geſetz der Natur, ſondern lediglich eine ſubjective Idee oder Regel des menſchlichen Bewußtſeins, entſtanden aus der wiederholten Beobachtung einer gewiſſen gleichmäßigen Aufeinanderfolge beſtimmter Thatſachen. Nachdem Hume auf dieſe Weiſe das Prinzip der Urſachlichkeit vernichtet hat, zerſtört er auch die Ideen, welche ſich auf daſſelbe gründen, nämlich die Ideen von Gott, der Unſterblichkeit, der Freiheit und der Realität der Außendinge. Alle dieſe Ideen fließen aus dem Prinzip der Urſachlichkeit; ſie ſind nicht ein Gegenſtand der empiriſchen oder ſinnlichen Erkenntniß, ſondern nur einer überſinnlichen Erkenntniß oder einer logiſchen Folgerung. Wir ſehen weder Gott, noch unſre Seele, noch ſelbſt die Außendinge, ſondern wir bemerken nur gewiſſe Thatſachen oder Erſcheinungen in uns und um uns, und aus der Wahrnehmung dieſer Erſcheinungen ſchließen wir, es gebe Etwas in uns, welches die Urſache unſrer Gedanken und Entſchließungen ſei, es gebe außer uns gewiſſe Subſtanzen, deren Wirkungen unſre Empfindungen ſeien, endlich gebe es auch eine oberſte Urſache aller Erſcheinungen, nämlich Gott. Wie iſt es aber möglich, fragt Hume, das Prinzip der Urſachlichkeit, welches ſich einzig und allein auf das Geſetz der **Analogie gründet, auf Thatſachen anzuwenden, welche weit über alle Analogie und alle Erfahrung hinausreichen?**

Mit einem Worte, Hume bezweifelt das Daſein Gottes, die Unſterblichkeit der Seele, die Freiheit des menſchlichen Willens und ſelbſt das Daſein äußerer Gegenſtände. Er erkennt allerdings an, daß in den Beziehungen des praktiſchen Lebens es unumgänglich ſei, an die Wirklichkeit einer materiellen Außenwelt zu glauben, allein er leugnet durchaus die Möglichkeit, das Daſein dieſer Außenwelt auf wiſſenſchaftlichem Wege zu beweiſen. Als Philoſoph, ſagt Hume, bin ich Idealiſt; im praktiſchen Leben dagegen bin ich Realiſt. Hierdurch alſo bekennt er ſich ſelbſt zum Skepticismus, denn, ſchon nach der Anſicht der alten Philoſophen, beſteht der Skepticismus darin, daß man ebenſowohl Gründe für als gegen eine Meinung hat.

So war alſo der Senſualismus Lockes zunächſt Idealismus, weiterhin Skepticismus geworden; die empiriſche Schule, nachdem ſie die Realität der Ideen geleugnet hatte, weil dieſe Ideen die Beſtimmtheit der Einzeldinge nicht ausdrücken, ſah ſich genöthigt, auch die Realität dieſer Einzeldinge zu leugnen, weil eben dieſes beſtimmte Einzeldaſein derſelben dem allgemeinen Weſen unſrer Ideen nicht entſpricht, oder, mit andern Worten, weil unſre Ideen nicht die Beſtimmtheit der Einzeldinge, ſondern nur deren einfache und allgemeine Merkmale darſtellen. So war alſo, durch einen merkwürdigen Prozeß von Wirkung und Gegenwirkung, der philoſophiſche Geiſt gewiſſermaßen zu ſeinem eigenen Anfangspunkte zurückgekehrt; nachdem er die Bahn des Idealismus verlaſſen und ſich in die Anſchauung der objectiven Realität verſenkt hatte, war er auf einem andern Wege abermals auf einen idealiſtiſchen Standpunkt gelangt.

Allein gleichzeitig ging der Senſualismus, nach einer andern Seite hin, in den Materialismus über, beſonders in Frankreich, wo die Ideen Bacos und Lockes leicht Ein-

gang gefunden hatten. Condillac und Bonnet waren hier die Erſten, welche das empiriſche Verfahren der Engländer auf die Pſychologie und die Phyſik anwendeten. Condillac ſtellte die Anſicht auf, die Ideen unſrer Vernunft ſeien bloße Umbildungen unſrer Empfindungen, die Philoſophie habe keinen andern Zweck, als den, die große Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen und Begriffe auf gewiſſe einfache Grundſätze zurückzuführen; die Sprache ſei ein Product der Verknüpfung einfacher Laute, welche die Empfindung der Freude oder des Schmerzes hervorlocke u. ſ. w.

Bonnet betrachtet ebenfalls die Ideen als das Erzeugniß gewiſſer Empfindungen, d. h. gewiſſer Bewegungen unſrer Nerven. Er ſchreibt unſrer Seele ein zweifaches ſinnliches Vermögen zu, eines für die inneren, das andere für die äußeren Sinnenwahrnehmungen; außerdem aber noch das Vermögen, dem Körper eine Bewegung mitzutheilen; doch ſetzt er hinzu, dieſe letztere Thätigkeit der Seele ſei gleichfalls ein Reſultat eines durch die körperlichen Organe auf dieſelbe geſchehenen Eindruckes.

Dieſe beiden Philoſophen haben durch die Klarheit ihrer Ideen und die Schärfe ihrer Unterſuchungen nicht Wenig zu jenem Aufſchwung beigetragen, den die empiriſchen Wiſſenſchaften und beſonders die Pſychologie ſeit jener Zeit in Frankreich nahmen; durch ſie wurde die Philoſophie, welche, in den Händen der Metaphyſiker, ſich in leeren Träumereien und Hypotheſen verloren hatte, zuerſt wieder auf eine feſte Grundlage zurückgeführt, während gleichzeitig ihr tiefes Gefühl für Sittlichkeit und Religion ſie vor den ſchroffſten Conſequenzen des Empirismus bewahrte.

Allein auch dieſe Conſequenzen der empiriſchen Philoſophie konnten nicht lange ausbleiben. Andre Philoſophen, kühner als jene beiden, bildeten die Prinzipien des Senſua-

lismus in ihrer ganzen Strenge aus und kamen dadurch auf einen vollkommenen Materialismus. Der Menſch iſt nichts Anderes, als die Pflanze oder die Maſchine; ſeine Vorſtellungen, ſeine Empfindungen, ſeine Geſinnungen und Entſchließungen entſtehen ganz auf dieſelbe Weiſe, wie die mechaniſchen Veränderungen in den Körpern, nämlich durch Wirkung und Gegenwirkung der verſchiedenen Kräfte, durch Anziehung und Abſtoßung der verſchiedenen Elemente; die Ideen: Gott, Unſterblichkeit, Freiheit, ſind bloße Einbildungen, womit die Schlauheit der Prieſter und der Despoten die Menſchheit getäuſcht hat; der Menſch lebt nur auf der Erde und für die Erde; ſein Daſein iſt Nichts, als das Product eines Zuſammenwirkens materieller Kräfte; ſeine Handlungen ſtehen unter keinen andern Geſetzen, als denen ſeiner eigenen Natur; dies und Aehnliches ſind die Grundſätze, welche von den franzöſiſchen Philoſophen dieſer Zeit, einem de la Mettrie, einem Helvetius, einem Robbinet, von dem Verfaſſer des berühmten Syſtems der Natur und von den Encyclopädiſten aufgeſtellt wurden. Wir können hier nicht auf eine Prüfung dieſer verſchiedenen Ideen der materialiſtiſchen Philoſophen eingehen, müſſen uns jedoch, wenigſtens in einigen Worten, über das allgemeine Prinzip des Materialismus ausſprechen.

Nach unſrer Anſicht, muß man den Materialismus unter zwei verſchiedenen Geſichtspunkten betrachten. Einmal, bildet derſelbe einen Gegenſatz zu dem religiöſen und philoſophiſchen Dogmatismus, indem er die metaphyſiſchen Ideen zerſtört und mit einem rein ſkeptiſchen Reſultate endet; dies iſt ſeine negative Seite, welche jedoch keineswegs ihm ausſchließlich eigen iſt, welche er vielmehr mit allen übrigen empiriſchen Syſtemen theilt. Die Frage iſt daher, welches die poſitiven Reſultate des Materialismus ſind. Alle empiriſche Theorien

haben zum Ausgangspunkte die Idee der Individualität; ſie ſuchen, vermittelſt der Beobachtung und der Analyſe, die beſondere Natur und den eigenthümlichen Charakter des beſtimmten Einzelweſens zu erfaſſen. Die empiriſche Methode hat alſo unbeſtritten das Verdienſt, daß ſie uns nicht blos die allgemeinen Eigenſchaften der Dinge kennen lehrt, wie dies die Metaphyſik thut, ſondern auch die beſondern und eigenthümlichen. Die Metaphyſik ſagt uns z. B., der Menſch, die Pflanze, die Mineralien, die Elemente u. ſ. w. ſeien bloße Modificationen einer einzigen, einfachen, unendlichen, identiſchen Subſtanz; ſie lehrt uns alſo nicht das Geringſte über die beſtimmten und auszeichnenden Merkmale des Menſchen oder der Pflanze, ſie erklärt uns nicht, durch welche beſondere Eigenſchaften ſich der Menſch von der Pflanze unterſcheide u. ſ. w. Mit einem Worte, ſie ſetzt den Grund der Exiſtenz und Thätigkeit der Einzelweſen nicht in das beſondere Daſeinsprinzip oder die beſondere Subſtanz eines jeden derſelben, ſondern in die Subſtanz eines allgemeinen und unendlichen Weſens, welches alle in ſich befaſſen ſoll. Der Empirismus dagegen theilt jedem Einzelweſen ein beſonderes, ſelbſtſtändiges Daſeins- und Thätigkeitsprinzip zu; er leitet die Veränderungen und Bewegungen der Individuen nicht aus der Thathandlung einer allgemeinen oder abſoluten Urſache ab, ſondern aus den eigenthümlichen Geſetzen der Natur des beſtimmten Individuums und aus ſeinen Beziehungen zu andern Individuen. So z. B. betrachtet der Empirismus die Ideen des menſchlichen Bewußtſeins nicht als bloße Erſcheinungen einer allgemeinen Kraft oder eines Dinges an ſich, der Seele oder Gottes, ſondern er forſcht nach den eigenthümlichen Bedingungen, unter welchen dieſe Ideen entſtehen und ſich entwickeln, nach den Eindrücken der Außendinge, nach der beſtimmten Empfänglichkeit unſrer

Sinnlichkeit oder unſrer Einbildungskraft für ſolche Eindrücke u. ſ. w. Alle dieſe Bedingungen nun, auf welche der Empirismus ſich bezieht, ſind materieller Art, denn wir nennen materiell alles Das, was wirklich, äußerlich exiſtirt, mit andern Worten, was Gegenſtand einer ſinnlichen Wahrnehmung werden kann. Deshalb iſt jede Philoſophie, welche ſich auf das Prinzip der Erfahrung, der Beobachtung, der Analyſe gründet, nothwendig materialiſtiſch, denn das Immaterielle, das Unendliche, das Geiſtige iſt niemals Gegenſtand unſrer ſinnlichen Wahrnehmung und muß daher, vom empiriſchen Geſichtspunkte aus, für eine bloße Einbildung oder Abſtraction erklärt werden. Die Nominaliſten, die Senſualiſten, Condillac, Bonnet, alle dieſe waren im Grunde Materialiſten, aber ſie waren es nicht immer vollkommen conſequent, ſie miſchten noch unter ihre empiriſchen Vorſtellungen metaphyſiſche Abſtractionen. Wenn Dem nun ſo iſt, was hat denn der franzöſiſche Materialismus ſo Abſchreckendes? Wir wiſſen nichts Andres anzugeben, als dies, daß auch die Materialiſten die Prinzipien des Empirismus noch in einem allzubeſchränkten und einſeitigen Sinne zur Anwendung brachten. Der Empirismus ſtellt ſich die Aufgabe, die Veränderungen und Handlungen der einzelnen Weſen durch die einem jeden derſelben inwohnenden Geſetze der Thätigkeit und der Entwickelung zu erklären. Allein, wenn man dies will, ſo darf man nicht den Menſchen wie eine Pflanze oder eine Maſchine anſehen, denn es iſt doch wohl anzunehmen, daß der Menſch, eben vermöge des ihm eigenthümlichen Bildungs- und Thätigkeitstriebes, die materiellen Stoffe auf eine andere Weiſe geſtaltet und entwickelt, als es die Pflanze, vermöge des ihrigen, thut; daß, neben dem Geſetz der Anziehung und Abſtoßung, welches das eigenthümliche Geſetz der niederſten Klaſſe der Naturweſen iſt; neben dem Geſetz der Miſchung

und Scheidung, welches in dem Gebiet der chemiſchen Stoffe herrſcht; neben dem Geſetz der Vegetation, welches die Bewegungen des Pflanzenlebens regelt; mit einem Wort, daß neben allen dieſen untergeordneten Geſetzen oder Eigenſchaften, welche zwar ebenfalls in dem Weſen des Menſchen enthalten ſind, noch ein höheres Geſetz in ihm liege, welches nur ihm eigen iſt und welches ihn eben über alle andere Dinge erhebt. Das Thier, die Pflanze, überhaupt alle untergeordnete Naturweſen haben keine andere Beſtimmung, als die, ſich ſelbſt zu erhalten und ihre Gattung fortzupflanzen; der Menſch allein hat das Beſtreben, ſich ins Unendliche fort zu entwickeln. Zwar theilt er mit der Pflanze und mit dem Thier den Trieb der Selbſterhaltung, allein im Menſchen iſt dieſer Trieb nicht das beſtimmende oder herrſchende Prinzip ſeines Daſeins und ſeiner Thätigkeit, ſondern blos ein untergeordneter Trieb, welcher durch das Geſetz der unendlichen Entwickelung beherrſcht und geregelt wird. Wenn nun die Materialiſten den Trieb der Selbſterhaltung, die thieriſche Selbſtſucht für das beſtimmende Geſetz der menſchlichen Handlungen ausgeben, ſo beweiſt dies, daß ſie keine deutliche Idee von dem wahren Weſen des Menſchen beſitzen. Die Erklärung der Metaphyſiker von dieſem Weſen iſt allerdings noch weit mangelhafter als die der Materialiſten, denn die Metaphyſiker geben als Grund der menſchlichen Handlungen die Seele, eine unkörperliche und einfache Subſtanz an, oder gar Gott, welcher gleichfalls unkörperlich, unendlich iſt. Sie erklären alſo die menſchlichen Handlungen durch eine Kraft oder Subſtanz, deren Daſein ſie blos vorausſetzen, weil ſie keine beſtimmtere Erklärung über das thätige Prinzip im Menſchen zu geben wiſſen.

Alſo, noch einmal, der Fehler des Materialismus beſteht nicht darin, daß er ſich auf die Annahme materieller Urſachen

stützt, sondern blos in der falschen und mangelhaften Anwendung dieses Prinzips. Der Materialismus ist der Uebergang von der Metaphysik zu der wahren empirischen oder analytischen Methode. Die Metaphysik giebt gar keine befriedigende Erklärung über die Eigenschaften und Veränderungen der Dinge, denn sie abstrahirt absichtlich von der bestimmten und eigenthümlichen Natur derselben; der gewöhnliche Materialismus, dergleichen z. B. derjenige der französischen Schule war, giebt gleichfalls eine ungenügende Erklärung, weil er von einer unvollständigen Beobachtung der eigenthümlichen Eigenschaften der verschiedenen Substanzen ausgeht; es gilt daher, noch ein anderes Verfahren zu finden, um sowohl gegen die Fehler des Materialismus als gegen die Täuschungen der Metaphysik Abhülfe zu gewähren.

Der Materialismus der französischen Schule konnte natürlich nicht ohne einen bedeutenden Einfluß auf die Moral, die Politik und die socialen Wissenschaften überhaupt bleiben. Bevor wir jedoch von diesen praktischen Resultaten des Materialismus sprechen, müssen wir einen flüchtigen Blick auf die Systeme der Moral und Politik werfen, welche demselben vorausgingen.

Die Lehren des Idealismus waren der Entwickelung der praktischen Ideen nicht günstig, da die Idealisten der Individualität eine zu beschränkte Geltung zugestanden und alle Einzelwesen einem allgemeinen, abstracten Gesetze unterwarfen, der Idee Gottes oder des reinen Ich. Nach den Grundsätzen des Idealismus, bestand die Bestimmung des Menschen einzig und allein in der Entwickelung gewisser speculativer Ideen von seinem eigenen Wesen und von dem Wesen aller andern Dinge, und in der dadurch zu erreichenden unmittelbaren Erkenntniß des göttlichen Wesens. So sprach Spinoza als den Zweck der Vervollkommnung des

Menſchen ausdrücklich die Anſchauung Gottes und die darauf gegründete Liebe zu ihm aus.

Allein von einer andern Seite her erhielten die praktiſchen Wiſſenſchaften in dieſer Zeit einen erhöhten Aufſchwung. Die Reformation hatte die Geiſter von der ſtrengen Zucht der Kirche erlöſt; das Prinzip der Freiheit und Oppoſition, welches die Reformatoren verkündigt hatten, äußerte bald ſeinen wohlthätigen Einfluß auch auf die politiſchen Einrichtungen und die ſocialen Ideen. Mitten unter den alten Monarchien Europas entſtand eine jugendliche Republik, die holländiſchen Freiſtaaten, welche das Joch der ſpaniſchen Zwingherrſchaft abgeſchüttelt hatten. In England unterlag das Königthum zu zwei verſchiedenen Malen den Waffen der Freiheit, und die alte Feudalmonarchie ward mit conſtitutionellen Bürgſchaften umgeben. In Frankreich regte ſich immer mächtiger der Unmuth über die Bedrückungen der Regierung und der bevorrechteten Stände, und die Freiheitsideen, welche von England aus dahin gekommen waren, fanden hier einen ergiebigen Boden. Deutſchland allein blieb zur Zeit noch dieſen politiſchen Bewegungen fremd. Die Reformation hatte die revolutionären Elemente des deutſchen Geiſtes in ſich verſchlungen. Das deutſche Volk, durch Naturanlage und Lebensweiſe mehr zu einem blinden Gehorſam und einer faſt religiöſen Hingebung an die öffentlichen Gewalten, als zur politiſchen Freiheit geneigt, ließ ſich ohne Widerſtand beherrſchen, und die Mehrzahl der deutſchen Regierungen, wir dürfen ihnen dieſe Anerkennung nicht verſagen, ſuchte mehr durch Liebe als durch Furcht zu herrſchen. Dieſer patriarchaliſche Zuſtand war nicht geeignet, den politiſchen und ſocialen Ideen einen freieren Aufſchwung zu geben, und es darf uns daher nicht Wunder nehmen, wenn die neuen Lehren der

Moral, des Rechts und der Politik überall eher Wurze ſchlugen, als in Deutſchland.

Ein Holländer, Hugo Grotius, war der Erſte, welcher, in ſeinem berühmten Werke „über das Recht des Kriegs und des Friedens" ſich mit philoſophiſchen Unterſuchungen über die Prinzipien des Rechts beſchäftigte. Er ſchied das Naturrecht von dem poſitiven Rechte und von der Religion, und gründete daſſelbe ausſchließlich auf die Ideen unſrer Vernunft. Als oberſte Quelle aller Rechtsbegriffe ſtellte er die Idee der Geſelligkeit auf.

In England wurden die Ideen der Moral und der Politik von Hobbes ausgebildet, welcher ſich dabei, nach dem Beiſpiele Bacos, der empiriſchen Methode bediente. Um das Recht und die Politik auf feſte Grundlagen zu bauen, unterſuchte er die Natur des Menſchen, ſeiner Neigungen und ſeiner Intereſſen. Nach ſeiner Anſicht, lebten die Menſchen zuerſt, bevor ſie in einen geſelligen Verein zuſammentraten, in einem Zuſtande der Natur. Damals ſuchte ein Jeder nur ſeinen Vortheil auf Koſten des Andern; es gab kein Geſetz, kein Recht, ausgenommen den Trieb der Selbſterhaltung und die rohe Gewalt. Allmälig jedoch durch ihre Vernunft über ihr wahres Intereſſe belehrt, ſtrebten die Menſchen, aus dieſem Zuſtand eines ewigen Krieges herauszutreten und einen feſten und dauerhaften Frieden unter ſich zu ſchließen. Sie verbanden ſich durch gegenſeitige Verträge und unterwarfen ſich einer oberſten Gewalt, welche beſtimmt war, die Vollziehung dieſer Verträge und die Erhaltung des öffentlichen Friedens zu überwachen. Somit ruht die Geſellſchaft auf der abſoluten Gewalt der Regierungen und dem unbedingten Gehorſam der Unterthanen, und aus dieſem Grunde iſt auch die Monarchie die beſte unter allen Staatsformen.

Andere engliſche Philoſophen gründeten das Recht und die Moral auf die Idee eines moraliſchen Gefühls im Menſchen und beſtritten aufs Lebhafteſte die von Hobbes aufgeſtellte Theorie der Selbſtſucht. Nach Cumberland ſind unſre moraliſchen Handlungen die Folge unſres natürlichen Wohlwollens gegen andere Menſchen und unſerer Liebe zu Gott. Dieſes Wohlwollen und dieſe Liebe enthält zugleich die einzige wahre Quelle unſrer Glückſeligkeit. Shaftesbury ſetzte die Sittlichkeit in das Gleichgewicht des Geſelligkeitstriebes und der Selbſtſucht. Die Tugend, ſagt er, beſteht in der Harmonie, welche wir zwiſchen unſrem Vortheil und dem Vortheil Anderer herzuſtellen wiſſen. Hutcheſon nimmt gleichfalls als einzigen Beweggrund der guten Handlungen ein moraliſches Gefühl oder einen Inſtinct des Guten im Menſchen an. Dieſe Lehre vom moraliſchen Gefühl wurde von den ſchottiſchen Philoſophen Beattie, Home, Kaimes, Ferguſon, Adam Smith u. A., weiter ausgebildet. Nach Ferguſon, beſteht die Tugend in der fortſchreitenden Entwickelung aller unſerer natürlichen Kräfte, einer Entwickelung, deren letzter Zweck die Vollkommenheit unſres Geiſtes iſt. Smith behauptet, das Prinzip unſrer Handlungen ſei das Gefühl der Sympathie. Wir betrachten, ſagt er, die Handlungen Anderer mit einer gewiſſen Sympathie und doch zugleich vollkommen unbefangen, und dadurch ſind wir im Stande, uns allgemeine Grundſätze für unſre eigenen Handlungen zu bilden.

Andere, z. B. Hartley und Search, vertheidigten die Lehre der Selbſtſucht.

In Deutſchland wurden die Ideen des Hugo Grotius und des Hobbes weiter ausgebildet und unter ſich in Verbindung gebracht durch den berühmten Rechtslehrer Pufendorf. Pufendorf wagte zuerſt, eine Theorie des Naturrechts aufzu-

ſtellen, welche blos auf die Prinzipien der Vernunft gegründet war, ohne die Hülfe der religiöſen Dogmen oder der poſitiven Geſetze. Nach ihm, iſt die Geſelligkeit nichts Anderes, als das Product des, allen Menſchen angeborenen Selbſterhaltungstriebes.

Wolff ſetzte als Prinzip der Moral die Idee der Vollkommenheit feſt. Gut iſt, ſagte er, was zu unſrer Vervollkommnung dient, böſe, was dieſelbe hindert. Die Glückſeligkeit iſt ein Reſultat dieſer fortſchreitenden Vervollkommnung des Menſchen.

Cruſius ging gleichfalls von der Idee der Vollkommenheit aus, aber er perſonificirte dieſe Idee, indem er als das Ideal der Vollkommenheit Gott aufſtellte.

In Frankreich wurde die erhabene, aber allzumyſtiſche Sittenlehre eines Pascal, eines Malebranche und Anderer durch die neuen Lehren verdrängt, welche die Handlungen des Menſchen auf ſeine Triebe und Neigungen zurückführten. Der Herzog von Larochefoucault ſtellte den Menſchen als ein ſelbſtſüchtiges Weſen dar; Mandeville behauptete, die Tugend ſei nichts Weiteres, als ein Erzeugniß der ſocialen und politiſchen Einrichtungen, und die Fehler der Einzelnen ſeien häufig für das Wohl der Geſammtheit erſprießlich; die neue philoſophiſche Schule endlich, an deren Spitze Voltaire, Rouſſeau, Mably und die Encyclopädiſten ſtanden, zerſtörte mit den ſcharfen Waffen ihrer geiſtreichen Dialektik das Anſehen des religiöſen Dogmas und die Achtung vor dem Beſtehenden, und entfeſſelte die rohe Willkühr und Frechheit einer Bevölkerung, welche durch den ſchädlichen Einfluß eines zuchtloſen Hofs, durch das ſchlechte Beiſpiel der Geiſtlichkeit und des Adels und durch den Druck des Despotismus gänzlich entſittlicht war. Der franzöſiſchen Nation fehlten damals noch alle nothwendige Bedingungen einer ſocialen Wieder-

geburt, durch welche der Bruch mit dem Beſtehenden, mit den hergebrachten Formen des Rechts und der Religion hätte geheilt werden können. Zu lange hatte auf der Nation der Druck einer Willkührherrſchaft gelaſtet, in welche ſich das Königthum, der Adel und die Geiſtlichkeit theilten; der franzöſiſche Geiſt war für jene edlen Empfindungen der wahren Freiheit und Menſchenwürde unempfänglich geworden, welche die ſtärkſten Triebfedern tugendhafter Handlungen ſind, und hatte, an deren Statt, die gefährlichen Leidenſchaften der Selbſtſucht, des Leichtſinns und der Eitelkeit eingeſogen. Die Mehrzahl der Philoſophen dieſer Zeit misbrauchten dieſe Schwächen des Nationalgeiſtes, um durch ihr Genie einen allmächtigen und gefährlichen Einfluß auf die Maſſen zu üben; andere, von einer edeln Begeiſterung für die Tugend und die allgemeine Glückſeligkeit der Menſchen ergriffen, aber zu wenig mit den Eigenthümlichkeiten der menſchlichen Natur und der Geſellſchaft vertraut, verloren ſich in haltloſen und unfruchtbaren Schwärmereien. Rouſſeau, deſſen Werk „über den Geſellſchaftsvertrag" zuerſt den furchtbaren Wall der Tyrannei untergrub, eiferte mit edler Begeiſterung gegen die Fehler und Verkehrtheiten, welche, nach ſeiner Anſicht, im Gefolge der Civiliſation ſich eingefunden haben, und ſuchte zu beweiſen, daß die einzige Quelle einer tugendhaften und glückſeligen Lebensweiſe in der Verachtung der Künſte und Wiſſenſchaften und in der Rückkehr zu dem urſprünglichen Naturzuſtande beſtehe.

Bei Alledem, blieben jedoch auch die günſtigen Folgen dieſes freieren Aufſchwunges des franzöſiſchen Geiſtes nicht aus. Die Grundſätze des Rechts und der Moral, die politiſchen und ſocialen Einrichtungen wurden einer Kritik vom philoſophiſchen und geſchichtlichen Standpunkte aus unterworfen; Montesquieus klaſſiſches Werk „über den Geiſt der

Geſetze," welches, von einem freien und hohen Standpunkte aus, die Regierungsformen in den verſchiedenen alten und neuen Staaten prüfte, brach die Bahn für jene Klaſſe geſchichtlicher und politiſcher Unterſuchungen, welche ſeit dieſer Zeit ein ſo wichtiger Zweig der franzöſiſchen Litteratur geworden ſind.

So nahm alſo die Entwickelung der praktiſchen Prinzipien in dieſem Zeitraume einen ähnlichen Gang, wie die der ſpeculativen Ideen. Zuerſt gehorchte der menſchliche Wille blindlings dem Anſehen der Religion, der poſitiven Geſetze und der öffentlichen Gewalten; ſodann verſuchte er, ſich dieſer Vormundſchaft zu entziehen und ſeine individuelle Freiheit wiederzugewinnen; der Skepticismus drang eben ſo in die Moral ein, wie in die Metaphyſik und brachte auch hier einen gänzlichen Umſchwung aller Ideen zuwege. Die Lehren des Materialismus erzeugten die Theorie der Selbſtſucht und der ſinnlichen Neigungen, und, andrerſeits, entſprangen aus dem erhabenen aber unklaren Gefühl der Tugend und Vollkommenheit eine Menge idealer und zum Theil myſtiſcher Lebensanſichten. Im Ganzen fehlte es allerdings noch an einer richtigen Erkenntniß von der Natur und dem Weſen des menſchlichen Willens, an einer deutlichen Idee von der moraliſchen Freiheit und der politiſchen Selbſtſtändigkeit, weshalb die Einen dieſe Freiheit in der Entfeſſelung der Leidenſchaften und der rohen Willkühr zu finden glaubten, während Andere dieſelbe mit Bürgſchaften und Einſchränkungen umgaben, welche deren wahren Gebrauch mehr oder weniger aufhoben, noch Andere endlich ihre Zuflucht immer von Neuem zu irgend einer poſitiven Gewalt und Autorität nahmen.

Indeſſen war doch der erſte Schritt zu einer gründlichen Reform des Rechts, der Moral und der Politik geſchehen;

von allen Seiten her war man beeifert, die Geſetze des menſchlichen Bewußtſeins, die phyſiſchen und moraliſchen Bedingungen der Vollkommenheit und Glückſeligkeit des Menſchen zu erforſchen; die Kritik warf ihr Licht in alle Räume menſchlichen Wiſſens; das philoſophiſche Jahrhundert war angebrochen.

Zweites Kapitel.

Kant.

Zuſtand der Philoſophie und des wiſſenſchaftlichen Lebens überhaupt in Deutſchland, beim Auftreten Kants. Grundidee der Kantſchen Philoſophie. Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktiſchen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft. Abriß der übrigen Werke Kants, der Anthropologie, der Pädagogik, der Metaphyſik der Natur, der Metaphyſik der Sitten, der Philoſophie der Geſchichte, der Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft. Gegner und Anhänger Kants.

Zuſtand der Philoſophie und des wiſſenſchaftlichen Lebens überhaupt in Deutſchland, beim Auftreten Kants.

Wir kehren zu der deutſchen Philoſophie zurück, welche wir in den Händen der Idealiſten verlaſſen haben. Was war aus ihr geworden? welche Fortſchritte hatte ſie gemacht? welches war der Zuſtand der allgemeinen Entwickelung des wiſſenſchaftlichen Geiſtes in Deutſchland, zu derſelben Zeit, wo in England die wahren Grundſätze der politiſchen Freiheit und des induſtriellen Fortſchritts feſte Wurzeln ſchlugen, wo in Frankreich die veralteten Dogmen der Religion und Politik dem gewaltigen Anſtoße der philoſophiſchen Ideen erlagen, und neue Lehren aller Art auftauchten, welche beſtimmt waren, in Kurzem den ganzen Zuſtand der Geſellſchaft umzugeſtalten.

Der deutſche Geiſt war der gewaltigen Bewegung nicht gänzlich fremd geblieben, welche die Geſtalt des wiſſenſchaftlichen und ſocialen Lebens der beiden großen Nachbarvölker verändert hatte; auch in Deutſchland hatte ſich die Reform auf vielen Punkten Bahn gebrochen. Die ſtrengen Lehren der Religion verloren täglich an Kraft und löſten ſich auf vor dem gewaltigen Anſtoße der Kritik, welche mit unermüdlichem Eifer die durch das Prinzip des Proteſtantismus ihr gewährte Freiheit ausbeutete. Das Anſehen der heiligen Schriften, welches allein die Reformatoren unangetaſtet gelaſſen hatten, war eine allzuſchwache Schranke gegen die Uebergriffe dieſer Freiheit, denn da es für die Auslegung dieſer Schriften keinen oberſten Gerichtshof mehr gab, dergleichen im Katholicismus der untrügliche Ausſpruch des Pabſtes oder des Concils war, ſo hatte jeder Einzelne das volle Recht, den Text der heiligen Schriften ſeinem eigenen Urtheil zu unterwerfen und ihm diejenige Deutung zu geben, welche ſeinem Verſtande oder ſeinem Gefühle am Beſten zuſagte. Zwar hatte man anfangs verſucht, dieſe Freiheit der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung durch eine allgemeine Glaubensregel, die ſymboliſchen Bücher, zu beſchränken. Allein auch dieſe Autorität reichte nicht hin, um den durch das Prinzip der Reformation einmal entfeſſelten Geiſt innerhalb der engen Grenzen dieſer Glaubensartikel feſtzubannen. Die pedantiſche Strenge einer Partei, welche blindlings an dem Buchſtaben der heiligen Schrift und der ſymboliſchen Bücher feſthielt, erweckte den lebhafteſten Widerſtand von Seiten einer andern Partei, welche nicht bei dem Buchſtaben ſtehen bleiben, ſondern in den Geiſt der Religionslehren eindringen und an die Stelle abſtracter Dogmen die inneren Eingebungen ihres religiöſen oder moraliſchen Gefühls ſetzen wollte. Nachdem aber einmal das Prinzip der Kritik und der Exegeſe

auf die geoffenbarten Wahrheiten angewandt worden war, vermochte Nichts mehr die menſchliche Vernunft aufzuhalten, immer weiter auf dieſer Bahn vorwärts zu bringen und jene Wahrheiten einem fortſchreitenden Entwickelungsproceſſe zu unterwerfen, der mit der Ausbildung der philoſophiſchen Ideen und der wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſe Hand in Hand ging. So wurde, durch eine allerdings wunderſame, aber recht wohl erklärliche Verkehrung, der Myſticismus der Vorläufer des Rationalismus.

Das Erziehungsweſen war lange Zeit unter dem Druck veralteter Formen und mittelalterlicher Vorurtheile verkümmert. Auf der einen Seite, beſchränkte ſich der Unterricht auf die Anlernung abſtracter Kenntniſſe und religiöſer Begriffe, wobei man die ganze Strenge und Trockenheit der ſcholaſtiſchen Lehrmethode beibehielt; auf der andern Seite, war die Erziehung zu ausſchließlich auf die Vorbereitung zu einem beſondern Berufe oder einer beſtimmten Stellung in der Geſellſchaft berechnet, anſtatt von der Idee einer allgemeinen und gleichmäßigen Entwickelung aller Kräfte und Anlagen des Geiſtes auszugehen. In der Zeit jedoch, von der wir hier ſprechen, ward die öffentliche Erziehung Gegenſtand der Aufmerkſamkeit einer beſondern Schule, welche, begeiſtert von den Ideen Lockes und Rouſſeaus, dem Erziehungsweſen einen wohlthätigen Aufſchwung und eine naturgemäßere Richtung zu geben verſuchten. Durch Entfernung der pedantiſchen Formen der ſcholaſtiſchen Theologie, der vornehmen Anmaßungen einer bevorrechteten Klaſſe, und der Einſeitigkeiten einer beſchränkten Berufsbildung die öffentliche Erziehung freier zu geſtalten, ſie auf einen allgemeineren, kosmopolitiſchen Standpunkt zu erheben, die trockene und mechaniſche Methode des Anlernens durch ein naturgemäßeres und geiſtvolleres Verfahren zu verdrängen und gleichmäßig Ver-

ſtand und Gefühl, Körper und Geiſt auszubilden, dies war das Ziel, welches der unter dem Namen der Philanthropen bekannten Schule vorſchwebte, als deren hauptſächlichſter Begründer Baſedow zu nennen iſt.

Die politiſchen Wiſſenſchaften befanden ſich in Deutſchland in einer weit weniger günſtigen Stellung, als in Frankreich oder in England. Zwar hatte man ſeit einiger Zeit angefangen, dem öffentlichen Recht, dem Naturrecht und dem Staatsrecht eine größere Aufmerkſamkeit zu widmen. Allein dieſe wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen, weit entfernt, einen wirklichen Einfluß auf die politiſchen Einrichtungen zu üben und eine Umgeſtaltung des Staatslebens vorzubereiten, blieben fortwährend in dem engen Kreiſe der Theorie eingeſchloſſen, und ſelbſt unter dieſer friedlichen Form wagten ſie nur ſelten ſich von den durch die öffentlichen Gewalten anerkannten und gebilligten Grundſätzen zu entfernen.

Die Geſchichte, welche bis zu dieſer Zeit faſt Nichts, als eine Aufzählung von Namen und Jahrzahlen, geweſen war, höchſtens untermiſcht mit einigen religiöſen und pragmatiſchen Betrachtungen, erhob ſich auf einen freiern Standpunkt und ſchloß ſich an die Philoſophie an. Iſelin und ſpäter Herder gaben das Beiſpiel, wie man durch philoſophiſche Ideen die todte Maſſe der Thatſachen und der Zahlen zu beleben vermöge; des Letztern Verſuch einer Philoſophie der Geſchichte, gegründet auf die Idee eines allgemeinen Fortſchritts der Menſchheit, wurde das Vorbild für ſpätere Geſchichtsſchreiber. Herder ſchrieb auch über das Prinzip und den Urſprung der Sprache; Lavater ſtudirte die Züge des menſchlichen Geſichts und brachte ſeine phyſiognomiſchen Beobachtungen in ein förmliches Syſtem; Andere, wie Blumenbach, machten den ganzen Menſchen, in ſeiner Eigenſchaft als Naturweſen, zum Gegenſtand ihrer Unterſuchungen; die Phyſiologie, die

Anthropologie, die Geſchichte und Statiſtik des Menſchengeſchlechts, in ſeiner Bedingtheit durch die verſchiedenen Einflüſſe des Bodens und des Klimas, bildeten ſich als beſondere Wiſſenſchaften aus.

Auch die litterariſchen Beſtrebungen in Deutſchland nahmen um dieſe Zeit einen kräftigern und freieren Aufſchwung, welcher der erſte Anſatz zur Entwickelung einer Nationallitteratur zu ſein ſchien. Die geiſtvolle Kritik eines Leſſing und eines Herder weckten in der deutſchen Nation den Sinn für das Schöne und machten ihren Geſchmack unabhängig von den ausländiſchen Muſtern, welche ſie bis dahin in unwürdiger Selbſtverkennung nachgeahmt hatten, und die erhabene, wenn auch vielleicht etwas zu überſchwängliche Dichtungsweiſe Klopſtocks brachte eine wohlthätige Reaction ſowohl gegen den Pedantismus der Gottſchedſchen Schule als auch gegen den Leichtſinn der franzöſiſchen zuwege.

So war man nach allen Seiten hin bemüht, dem deutſchen Geiſte neue Bahnen zu öffnen, ihn mit Erkenntniſſen aller Art zu bereichern, ihn zu einer kräftigen und ſelbſtſtändigen Bewegung anzufeuern. Dieſer geiſtige Aufſchwung der deutſchen Nation mußte nothwendig auch für die deutſche Philoſophie eine neue Periode herbeiführen. Dieſe Philoſophie war ſeit geraumer Zeit hinter den Fortſchritten des allgemeinen geiſtigen Lebens in Deutſchland zurückgeblieben. Die Prinzipien der letztvergangenen Periode waren veraltet; die neuen Ideen, welche der philoſophiſche Geiſt in Frankreich und England zu Tage gefördert, waren noch nicht auf dem deutſchen Boden heimiſch geworden. Die materialiſtiſchen Anſichten der Encyclopädiſten hatten allerdings auch in Deutſchland Eingang gefunden, und zwar durch die franzöſiſchen Philoſophen am Hofe Friedrichs des Großen, und

dieſer König, an Geiſt und Geſchmack mehr ein Franzoſe als ein Deutſcher, begünſtigte jene geiſtreiche, aber oberflächliche und leichtſinnige Philoſophie. Das von dieſer Philoſophie gegebene Beiſpiel einer allgemeinen Umgeſtaltung aller Ideen und eines beharrlichen Widerſtandes gegen die ſcholaſtiſchen Dogmen und überhaupt gegen jede Art von Pedantismus ward die Loſung für einen Kreis geiſtreicher Schriftſteller, an deren Spitze Nicolai in Berlin ſtand, der Herausgeber der „allgemeinen Bibliothek.“ Dieſe neue Schule, in der Litteratur unter dem Namen der Aufklärungspartei bekannt, verarbeitete die franzöſiſchen Ideen mit Geiſt und Scharfſinn, aber freilich ohne feſte Prinzipien, und begann ihr Werk der Reform mit einem ungeſtümen Eifer und mit großer Selbſtgenügſamkeit. Ueberall predigte man Aufklärung, Gedankenfreiheit, wiſſenſchaftlichen Fortſchritt, ohne eine deutliche Vorſtellung von Dem zu haben, was man ſagte und was man verlangte.

Von einer andern Seite wurde der deutſche Geiſt durch die Ideen der engliſchen Philoſophie in Bewegung geſetzt. Wir haben oben von dem großen und wichtigen Einfluß geſprochen, den die empiriſche Methode Lockes auf alle Wiſſenſchaften übte. Die ſkeptiſchen Ideen Humes machten nicht weniger Aufſehen; vor Allem aber war es die ſchottiſche Schule, welche durch ihr Prinzip des Gemeinſinns eine große Verbreitung in Deutſchland gewann. Alle Diejenigen, welche mehr Gemüth als Verſtand beſaßen, beriefen ſich auf die unmittelbaren Ausſprüche einer Stimme, welche ſie in ihrem Innern zu vernehmen glaubten und welche ſie gern als oberſte Inſtanz in allen Fragen der Moral und der Religion anriefen.

Beide Richtungen, die franzöſiſche wie die engliſche, waren gleichermaßen dem urſprünglichen Charakter der deutſchen Philoſophie entgegengeſetzt. Dieſe Philoſophie war von Anfang her idealiſtiſch und dogmatiſch geweſen; ſie hatte ſtets

die Einheit und Harmonie des menſchlichen Denkens und Handelns zu ihrem höchſten Geſetz gemacht und deswegen alle Ideen, alle Gefühle und alle Willenshandlungen des Menſchen in ein ſtrenges und wandelloſes Syſtem zu bringen verſucht. In dieſem Syſtem, welches man Conſtruction oder Syntheſe a priori nannte, war jede Idee, jede Handlung, ſogar jede Geſinnung mit abſoluter Nothwendigkeit durch eine höhere Idee bedingt. Dieſe conſtructive Methode, über welche wir uns oben weitläuftiger ausgeſprochen haben, ward auf die Spitze getrieben durch den Nachfolger Leibnitzens, Chriſtian Wolff. Der trockne Dogmatismus Wolffs, welcher aus den geiſtreichen und lebensvollen Ideen Leibnitzens todte und ſteife Marionetten machte, die er in Reihen ordnete und aufmarſchiren ließ, mußte nothwendig alle Männer von Geiſt von den metaphyſiſchen Studien zurückſchrecken und den geiſtvollen Lehren der Franzoſen und Engländer zuführen.

So gab es alſo in Deutſchland, auf der einen Seite, eine unfruchtbare Metaphyſik ohne Geiſt und Leben, auf der andern, eine Maſſe neuer Ideen und Theorien, aber ohne Einheit und Prinzip, ein bloßes Product einer genialen Eingebung oder eines praktiſchen Inſtinctes. In Frankreich und England war der Empirismus eine ſelbſtſtändige Theorie geworden; die Philoſophie, mit dem öffentlichen Leben unauflöslich verknüpft, hatte keinen andern Zweck, als, die Intereſſen dieſes öffentlichen Lebens zu fördern, und kein anderes Prinzip, als den praktiſchen Nutzen ihrer Reſultate. Man beſchäftigte ſich in jenen Ländern mehr mit der Anwendung der philoſophiſchen Ideen, als mit ihrer ſyſtematiſchen Entwickelung, und, ſtatt eine Theorie vom metaphyſiſchen Geſichtspunkte aus zu betrachten, prüfte man ihre Brauchbarkeit durch praktiſche Verſuche. Die deutſche Philoſophie dagegen, welcher weder der praktiſche Sinn, noch die politi-

ſche Freiheit in gleichem Maße zur Seite ſtand, behandelte den Empirismus nur als eine Verirrung des philoſophiſchen Geiſtes, die man ſobald als möglich auf die gerade Bahn der Metaphyſik zurückführen müſſe, und die ſkeptiſchen, auflöſenden Tendenzen, welche dieſe Methode in England, und mehr noch in Frankreich, gezeigt hatte, ſo wie die Form, unter welcher die empiriſchen Ideen nach Deutſchland gekommen waren, waren allerdings nicht geeignet, dieſes Vorurtheil zu entkräften.

Bei Alledem ward eine Reform der deutſchen Philoſophie täglich unvermeidlicher. Die Bewegung der Ideen, welche die empiriſche Methode zu Tage gefördert hatte, mußte nothwendig auch auf die alte Metaphyſik zurückwirken und deren Charakter völlig verändern; der Kreis der philoſophiſchen Prinzipien mußte erweitert werden, um auch die neuen, durch den allgemeinen Fortſchritt des menſchlichen Geiſtes entwickelten Elemente in ſich aufzunehmen. So bildete ſich für die bevorſtehende Umgeſtaltung der deutſchen Philoſophie folgende Aufgabe. Es galt, durch ein organiſches Band den Idealismus und den Empirismus, das dogmatiſche und das kritiſche Prinzip, die Einheit und unmittelbare Gewißheit des Denkens a priori und die Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit der Erkenntniſſe a posteriori unter ſich zu verbinden, und, durch eine ſolche vollſtändige Verſchmelzung der beiden entgegengeſetzten Prinzipien, ein vollkommenes Syſtem des Wiſſens zu begründen, welches die Vortheile der beiden früheren Syſteme, des Idealismus und des Senſualismus, in ſich enthielte, ohne die von einem jeden derſelben in ſeiner Einſeitigkeit unzertrennlichen Mängel. Dies war wenigſtens der Geſichtspunkt, unter welchem Kant das Problem einer Reorganiſation der, in gänzlicher Auflöſung begriffenen deutſchen Philoſophie auffaßte.

Grundidee der Kantschen Philosophie.

Die Grundidee der Kantschen Lehre ist, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, keineswegs die einfache Idee einer höchsten Wahrheit, als obersten Prinzips aller andern Erkenntnisse, wie es z. B. in dem System des Spinoza die Idee einer absoluten Substanz, oder in dem des Descartes die Idee des Ich gewesen war; ebensowenig aber geht Kant von dem sensualistischen Gesichtspunkt Lockes oder Humes aus; vielmehr besteht seine philosophische Ansicht aus einer Verschmelzung der beiden ebengenannten entgegengesetzten Anschauungsweisen; es ist eine Art von Gleichgewichtssystem oder, um einen Ausdruck der modernen Politik zu gebrauchen, von juste-milieu. In der That, findet man eine überraschende Aehnlichkeit zwischen der philosophischen Methode Kants und dem politischen Systeme des juste-milieu, welches in der neuern Zeit eine so zweideutige Berühmtheit erlangt hat. Dieselben Verhältnisse, dieselben Rücksichten haben jene Methode und dies System hervorgebracht, und die Resultate Beider sind sich in vieler Hinsicht gleich. Auch in der Philosophie war schon damals das Ansehen der alten Legitimität erloschen; die individuelle Freiheit hatte sich Geltung verschafft; eine völlige Anarchie drohte hereinzubrechen. Man wollte Nichts mehr von diesem absoluten Vorrecht gewisser Ideen wissen, von diesen Prinzipien a priori, deren Gewalt unbeschränkt und keiner Aufsicht unterworfen war;

man verlangte die gleiche Berechtigung für die empiriſchen Ideen, jenes demokratiſche Element in der Wiſſenſchaft, welches man ſo lange Zeit hindurch ungerechter Weiſe davon entfernt gehalten hatte. Was that nun Kant, um dieſen Streit zu ſchlichten? Vor allen Dingen verſtändigte er ſich mit dem demokratiſchen Prinzipe, mit der Erfahrung, indem er ihr im Namen der Wiſſenſchaft Zugeſtändniſſe machte, welche ſcheinbar zwar ziemlich bedeutend waren, im Grunde jedoch dem abſoluten Prinzip, d. h. den abſtracten Ideen, eine große Freiheit ließen. Dagegen erlangte er für das dogmatiſche Prinzip die Unverletzlichkeit und das Recht der Initiative bei der Entwickelung und Geſtaltung des menſchlichen Wiſſens. Er wagte nicht, wie ſeine Vorgänger, die Behauptung, daß die Einheit oder die Idee a priori Alles ſei und daß das ganze Syſtem nur als ein Product oder Abglanz dieſer Idee, ohne Hülfe der Erfahrung, zu Stande komme; allein er beſtand doch darauf, daß an der Spitze der empiriſchen Ideen eine Idee a priori ſtehen müſſe, um dieſelben zu regeln und zu verknüpfen. Es war alſo eine Art von Vertrag oder von Uebereinkommen, welches Kant zwiſchen den ſinnlichen Vorſtellungen und den allgemeinen Ideen zu Stande brachte und zu deſſen Bürgen er die menſchliche Vernunft beſtellte. Kant gründet ſein Syſtem auf eine kritiſche Unterſuchung der menſchlichen Vernunft; daher der Name Kriticismus, den man ſeiner Philoſophie gewöhnlich beilegt. Kant iſt nicht Senſualiſt; die Reſultate der Beobachtung erſcheinen ihm ungenügend, und in der praktiſchen Philoſophie ſucht er gleichfalls nach gewiſſeren Bürgſchaften, als die ſind, welche der Gemeinſinn oder das moraliſche Gefühl zu gewähren ſcheinen. Ihm iſt es vor Allem um eine Einheit, um eine Harmonie, um ein Syſtem zu thun, denn er iſt Philoſoph,

und dieſer Name: Philoſoph, verbindet ſich ſtets, zum Wenigſten in Deutſchland, mit der Idee eines allgemeinen und ſyſtematiſchen Wiſſens. Aber Kant iſt eben ſo wenig Dogmatiker; er erkennt jene allgemeinen Wahrheiten, die er an die Spitze ſeines Syſtems ſtellt, nicht als unmittelbare, angeborne oder geoffenbarte Ideen an; er unterwirft ſie vielmehr einer ſorgfältigen Prüfung, er befragt das Bewußtſein, die Erfahrung darum, kurz, er umgiebt ſich freiwillig mit allen nur möglichen Bürgſchaften, um den Misbrauch einer Gewalt zu verhüten, welche ihm das Prinzip allgemeiner Erkenntniſſe und Urtheile verleiht. Dies iſts, was ihn zum kritiſchen Philoſophen macht. Er will zwar im Reiche des Wiſſens herrſchen, d. h. er will durch ſeine Ideen die regelloſe Maſſe der empiriſchen Vorſtellungen und Erkenntniſſe verknüpfen, ordnen und zur Einheit zuſammenfaſſen; aber er will nicht als unumſchränkter König herrſchen, ſondern als conſtitutioneller.

Aus dieſem Grunde beginnt Kant ſeine philoſophiſchen Unterſuchungen mit der Vorfrage: Giebt es ſynthetiſche Urtheile a priori? giebt es eine Wiſſenſchaft, welche ſich auf ſolche Urtheile gründet und deren Sätze insgeſammt ſtreng erweislich ſind und den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit tragen? und, wenn eine ſolche Wiſſenſchaft möglich iſt, auf welchem Wege muß dieſelbe zu Stande gebracht, auf welchen Grundlagen muß ſie aufgeführt werden? Dies ſind die beiden Fragen, mit denen ſich, nach der Angabe Kants, eine kritiſche Unterſuchung des menſchlichen Bewußtſeins zu beſchäftigen hat. Dieſe Unterſuchung bildet ebendeshalb die Grundlage der Philoſophie, weil ſie es iſt, welche die allgemeinen Prinzipien und Vorausſetzungen aufſucht und erörtert, deren Entwickelung und Anwendung ſodann die Aufgabe der einzelnen Theile der Philoſophie iſt.

Bevor wir jedoch Kant weiter in den Unterſuchungen folgen, welche er in ſeinem Hauptwerke, der „Kritik der reinen Vernunft," über dieſen Gegenſtand anſtellt, finden wir für nothwendig, einige Worte über jene eben angeführten Fragen ſelbſt und über die Art zu ſagen, wie Kant, in der Einleitung zu der Kritik, deren wiſſenſchaftliche Löſung vorbereitet. Zu dieſem Zwecke müſſen wir unterſuchen, wie es die Philoſophen vor Kant mit den hier in Frage geſtellten Grundſätzen, nämlich der Gültigkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori und der Möglichkeit einer abſoluten Erkenntniß, gehalten hatten. Bei den Carteſianern war das Prinzip einer Syntheſe a priori ein zweifelloſes Axiom, welches nicht erſt der Beſtätigung durch eine kritiſche Vorunterſuchung bedurfte. Zwar hatte Descartes ſelbſt ebenfalls an der Gewißheit der allgemeinen Wahrheiten gezweifelt und auf eine kritiſche Analyſe des Denkens oder des Bewußtſeins Bezug genommen; allein dieſe Analyſe war eine bloße Selbſttäuſchung, und Descartes brach dieſelbe auf halbem Wege willkührlich ab, indem er die Idee des Ich für das oberſte Kriterium der Wahrheit erklärte. Dadurch wurde das Prinzip eines unmittelbaren Erkennens a priori in ſeiner ganzen Ausdehnung wiederhergeſtellt; die angeborenen Ideen erlangten eine eben ſo unbeſchränkte Geltung, wie früher die realen Begriffe, und entzogen ſich, wie dieſe, jeder Aufſicht der Kritik. Der Senſualismus, andererſeits, wollte gar Nichts von unmittelbaren Wahrheiten wiſſen, und wenn er auch die Nothwendigkeit zugeſtand, die vereinzelten und zerſtreuten Vorſtellungen unter beſtimmte Einheiten zuſammenzufaſſen, ſo verweigerte er doch dieſen Einheiten beharrlich den Namen und die Bedeutung unmittelbarer Erkenntniſſe. So z. B. hatte Hume das Prinzip der Urſachlichkeit, deſſen ſich die Idealiſten als eines unmittelbaren Axioms bei ihren ſyntheti-

ſchen Schlußfolgerungen bedienten, zu einer bloßen empiriſchen Regel der Analogie herabgeſetzt.

Auf der einen Seite alſo bediente man ſich der Syntheſe a priori mit einer allzuunbeſchränkten Freiheit, indem man ſie auf Einzelheiten und Verhältniſſe anwendete, welche offenbar nur Gegenſtand einer beſtimmten Anſchauung und einer darauf gegründeten Reflexion ſein können; auf der andern Seite wollte man die Erkenntniſſe a priori gänzlich ausſchließen und ſich lediglich auf die Thatſachen der Erfahrung beſchränken. Zwar faßte man auch dieſe Thatſachen in höhere Begriffe zuſammen und bildete auf ſolche Weiſe eine Art von Syntheſe oder von allgemeiner Erkenntniß; allein alle dieſe Syntheſen trugen doch einen rein empiriſchen Charakter und entbehrten derjenigen Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche erforderlich iſt, um ein vollſtändiges und in ſich abgeſchloſſenes Syſtem des Wiſſens zu begründen.

Kant begriff ſehr wohl die Unfruchtbarkeit und das Widerſprechende der erſteren dieſer Methoden; er ſah ein, daß die Philoſophie vor Allem eines reichen Materials von Einzelerkenntniſſen und von empiriſchen Wahrnehmungen bedürfe, und daß dieſe Erkenntniſſe und Wahrnehmungen ihr aus keiner andern Quelle zufließen können, als aus der Erfahrung und der Beobachtung. Aber gleichwohl glaubte er, dieſe Wahrnehmungen aus der Vereinzeltheit und Verworrenheit, in welcher dieſelben ſich unſern Sinnen darſtellen, nur dadurch retten zu können, daß er ein Prinzip der Einheit, der Ordnung, der Harmonie zu denſelben hinzubrächte, und dieſes Prinzip mußte, nach ſeiner Meinung, etwas über die Erfahrung Hinausreichendes, etwas Unwandelbares und unmittelbar Gewiſſes ſein. Wir erhalten, ſagt er, eine Menge von Erkenntniſſen oder Vorſtellungen durch die Erfahrung oder a posteriori; aber dieſe Erkenntniſſe a posteriori

bilden noch kein Syſtem, keine Wiſſenſchaft, weil ihnen der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit abgeht, ohne welchen nie ein wahres Wiſſen zu Stande kommt; es ſind bloße einzelne Beobachtungen, zufällige Wahrnehmungen, ohne Prinzip und Einheit; wir bedürfen daher noch anderer, nothwendiger und allgemeiner Erkenntniſſe, um jene empiriſchen Vorſtellungen zu regeln und zu verknüpfen; wir bedürfen alſo unmittelbarer Ideen, ſynthetiſcher Urtheile a priori, denn nur Das, was a priori iſt, iſt unmittelbar gewiß und allgemein gültig.

So wohlbegründet und unwiderleglich dieſe Schlußfolgerungen Kants erſcheinen, ſo müſſen wir dennoch eine darin enthaltene Täuſchung aufdecken, welche, nach unſrer Anſicht, die Quelle aller der Widerſprüche iſt, an denen das Syſtem dieſes Philoſophen leidet. Dieſe Grundtäuſchung finden wir in dem unrichtigen Gebrauch, welchen Kant von der ſynthetiſchen Methode und den Ideen a priori macht. Nach ſeiner Annahme ſoll der Werth und die Anwendung dieſer Ideen bedingt ſein durch die Nothwendigkeit, die empiriſchen Erkenntniſſe durch ein allgemeines Prinzip in eine ſyſtematiſche Ordnung zu bringen. Dieſe Einſchränkung, an welche Kant den Gebrauch der allgemeinen Ideen bindet, ganz im Gegenſatz mit dem alten Dogmatismus, welcher das empiriſche Element gänzlich von der philoſophiſchen Demonſtration oder Syntheſe ausſchloß, war gewiß höchſt weiſe; nur gehen deren Folgen viel weiter, als Kant ſelbſt ahnen mochte; denn ſie hebt die Ideen a priori und das Prinzip der Syntheſe vollkommen auf. Das Kriterium nämlich einer Idee oder Wahrheit a priori beſteht darin, daß ſich dieſelbe unmittelbar in unſrem Bewußtſein findet und ſich ſogar demſelben aufdringt, ohne die Vermittelung irgend einer andern Idee. Wie läßt es ſich nun hiermit vereinigen, daß wir, wie Kant annimmt,

zur Entwickelung dieſer Ideen a priori einer vorläufigen Operation unſres Verſtandes bedürfen ſollen, dergleichen die kritiſche Unterſuchung iſt, welche Kant durch die oben erwähnten Fragen einleitet? Wo bleibt die unmittelbare Gewißheit und die Allgemeingültigkeit jener Prinzipien, wenn wir dieſelben erſt durch Betrachtungen untergeordneter Art, durch Rückſichten auf die ſyſtematiſche Verknüpfung empiriſcher Erkenntniſſe einführen und beſtätigen müſſen? Entweder werden die Ideen a priori durch die empiriſche und zufällige Natur der Einzelerkenntniſſe berührt, denen ſie zum Prinzip der Einheit dienen ſollen; dann aber ſind ſie weiter Nichts, als Abſtractionen oder Analogien, wie wir dieſelben ſchon früher in den Syſtemen der Nominaliſten und der Senſualiſten gefunden haben; oder ſie ſind in der That abſolute und an ſich gewiſſe Wahrheiten, dann kann die Erfahrung, die Beobachtung des Einzelnen ihre Gewißheit und Allgemeingültigkeit nicht verſtärken; dann ſind ſie nicht bloße Formen, in welche ein fremdartiger Inhalt gebracht wird, ſondern vollſtändige und in ſich durchaus gleichartige Wahrheiten. Wir brechen hier ab, da wir bei der Analyſe der Kritik der Vernunft, welche dieſes Verhältniß zwiſchen den Prinzipien a priori und den Erkenntniſſen a posteriori näher zu beſtimmen die Aufgabe hat, Gelegenheit finden werden, genauer auf dieſen Gegenſtand einzugehen.

Um die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile zu beweiſen, beruft ſich Kant auch noch auf das Beiſpiel zweier andern Wiſſenſchaften, der Mathematik und der Naturwiſſenſchaft. Dieſe beiden Wiſſenſchaften, ſagt Kant, enthalten ſynthetiſche Urtheile a priori, und ihre ganze Evidenz beruht lediglich auf dieſen unmittelbar gewiſſen Sätzen. Alſo, ſchließt Kant, giebt es wirklich dergleichen unmittelbar gewiſſe Prinzipien, und folglich muß es deren auch für die Metaphyſik

geben, eine Wiſſenſchaft, deren Möglichkeit zwar nicht völlig ſo zweifellos iſt, als die der beiden genannten, deren Idee jedoch ſich gleichfalls auf ein unabweisbares Bedürfniß der menſchlichen Vernunft gründet. Dieſe nämlich verlangt allgemeine und nothwendige Erkenntniſſe oder, mit andern Worten, ein auf Prinzipien gegründetes Wiſſen. Die Mathematik und die Naturwiſſenſchaften verwirklichen nun dieſe Idee bis zu einem gewiſſen Grade und beweiſen dadurch deren Wahrheit und Realität; allein ſie befriedigen unſern ſpeculativen Trieb nicht in aller Hinſicht, und deswegen ſtreben wir nach einer Wiſſenſchaft, welche das von den exacten Wiſſenſchaften aufgeſtellte und bewährte Prinzip in einem weitern Umfange und von einem allgemeinern Geſichtspunkte aus zur Anwendung bringen ſoll; dieſe andre Wiſſenſchaft aber iſt eben die Metaphyſik, deren Möglichkeit und Nothwendigkeit ſomit durch die Wirklichkeit der exacten Wiſſenſchaften begründet iſt.

Dieſe zweite Schlußfolgerung, welche die Realität gewiſſer Ideen a priori auf einem andern Wege nachweiſen ſoll, ſcheint uns den Standpunkt der Frage etwas zu verrücken. Vorher ſuchte Kant die Nothwendigkeit dieſer Ideen durch das Bedürfniß zu erweiſen, unſre empiriſchen Erkenntniſſe in ein Syſtem zu bringen; jetzt beruft er ſich darauf, daß es thatſächlich ſolche Ideen gebe, nämlich in der Mathematik und der Naturwiſſenſchaft. Allein auch dieſer Nachweis, welchen Kant hier zu liefern verſucht, ſcheint uns nicht weniger verfehlt und trügeriſch, als der erſte. Kant behauptet, die Syntheſe a priori müſſe in der Philoſophie gelten, weil ſie in den exacten Wiſſenſchaften gelte. Allein das Weſen und der Zweck der Metaphyſik iſt ein ganz anderer, als derjenige der Mathematik und der Naturwiſſenſchaft. Dieſe beiden Wiſſenſchaften nämlich beſchäftigen ſich nicht mit der Realität und den

beſtimmten Eigenſchaften der Dinge, ſondern blos mit ihren allgemeinen, quantitativen Verhältniſſen; ſie abſtrahiren ausdrücklich von jenem empiriſchen Elemente des Erkennens und überlaſſen daſſelbe der Anſchauung und Beobachtung; dadurch erhalten ſie ein Syſtem gleichartiger und in ſich abgeſchloſſener Erkenntniſſe, und darauf beruht die Einfachheit ihrer Methode, die Evidenz und Sicherheit ihrer Beweiſe und Schlußfolgerungen. Ganz anders verhält es ſich dagegen mit der Metaphyſik. Die Metaphyſik will Alles durch ihre Ideen erfaſſen; ſie will nicht blos die ſämmtlichen Zuſtände, Verhältniſſe und Beziehungen der Dinge erklären, ſondern ſogar deren Exiſtenz und Realität darthun; ſie will nicht blos nachweiſen, was ein jedes derſelben iſt, ſondern auch, wie es dies geworden iſt und was in Zukunft aus demſelben werden wird. Die von Kant für ſeine Anſicht angeführten Beiſpiele dienen daher nur, dieſen weſentlichen Unterſchied zwiſchen der Metaphyſik und den exacten Wiſſenſchaften noch mehr ins Licht zu ſtellen und die Unmöglichkeit darzuthun, jene mit dieſen, in Bezug auf den ſichern Gang der Methode und die Allgemeingültigkeit der Reſultate, auf eine Linie zu ſtellen. Der erſte Satz, auf welchen ſich Kant beruft, iſt der, daß 7 + 5 12 machen. Dieſer Satz iſt allerdings ſynthetiſch; er iſt auch in gewiſſer Beziehung a priori; aber gleichwohl unterſcheidet er ſich weſentlich von allen metaphyſiſchen Sätzen. Der Uebergang nämlich von der 7 zur 12 iſt nicht ein Uebergang von einem Allgemeinen oder Unendlichen zu einem Einzelnen und Endlichen, dergleichen in der Metaphyſik ſtatt findet, wo man z. B. die Welt der endlichen Erſcheinungen durch einen ſynthetiſchen Satz a priori von einem unendlichen Weſen, Gott, oder die beſtimmte äußere Exiſtenz eines Dinges von der allgemeinen Idee deſſelben ableitet. Die 12 iſt nicht mehr empiriſch oder beſtimmt, als die 7 oder die 5; der

Unterſchied zwiſchen beiden Zahlen iſt nicht ein Unterſchied eines a priori und eines a posteriori, ſondern beide ſind ihrem Weſen nach gleichartig, nämlich etwas rein Formelles, und unterſcheiden ſich nur dem Grade oder der Quantität nach. Eine eigentliche Syntheſe a priori, im Sinne der Metaphyſik, findet alſo hier nicht ſtatt, da eine ſolche Syntheſe vorausſetzt, daß man eine Thatſache aus einer andern, von ihr weſentlich verſchiedenen, durch eine bloße Entwickelung dieſer letzteren, erkenne. Wenn ich ſage: Hier iſt eine Urſache, und hier iſt die Wirkung, die ich aus dieſer Urſache durch die bloße Entwickelung oder Manifeſtation derſelben herleite, ſo iſt dies eine wirkliche Syntheſe oder Conſtruction a priori, weil ich hier durch einen einzigen Act meines Denkens zwei, anſcheinend gänzlich geſonderte Acte befaſſe, nämlich, den Act, wodurch ich die erſtere Thatſache, das prius, und denjenigen, wodurch ich die zweite Thatſache, das posterius, erkennen müßte. In der Arithmetik dagegen giebt es keine ſolche weſentliche oder ſpezifiſche Unterſchiede; die verſchiedenen Zahlen ſind nicht verſchiedene Weſen, deren jedes eine beſtimmte und ſelbſtſtändige Individualität beſäße; vielmehr ſind es bloß quantitative Grade einer einzigen, gleichartigen Operation. Um uns den Begriff der Zahl 12 zu bilden, müſſen wir nothwendig zu der Einheit zurückgehen und von da, durch Hinzufügung immer neuer Einheiten, bis zur 12 fortſchreiten. Der Begriff 12 iſt alſo nicht der Begriff eines neuen, ſelbſtſtändigen Gegenſtandes, ſondern blos eine neue Stufe in der formellen Operation unſers Verſtandes, dem Zählen. Wenn wir dagegen den Menſchen, die Pflanze, den Stein betrachten, ſo ſind dies lauter Individualitäten, deren jede eine beſondere Exiſtenz und Realität hat, und es bedarf daher, um dieſe zu erkennen, jedesmal eines beſondern Actes der Anſchauung und Vorſtellung; die bloße Entwickelung einer erſten, ein-

fachen Idee, wie beim Zählen die Einheit ist, reicht hier keineswegs aus.

Das zweite Beispiel, welches Kant der Geometrie entnimmt, scheint uns nicht einmal ein synthetisches Urtheil zu enthalten; denn der Satz, daß die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, ist, nach unsrer Ansicht, ein blos analytisches Urtheil, da derselbe zu dem Begriffe der geraden Linie nichts Neues hinzufügt, sondern diesen Begriff nur unter einem andern Gesichtspunkte darstellt. Wir verstehen unter einer geraden Linie die einfachste Richtung von einem Punkte aus nach einem anderen Punkte hin, verglichen mit einer andern, mehr zusammengesetzten Richtung; aus diesem Grunde bedienen wir uns der geraden Linie als Maßstab für alle krumme Linien. Der Begriff des kürzesten Weges enthält nun aber auch nichts Weiteres, als die Vorstellung einer Einheit, welche uns als Maß einer andern Einheit dient; denn ein kurzer Weg setzt allemal einen andern Weg voraus, der, im Vergleich mit ihm, der längere ist; folglich sind die Merkmale in dem Begriff des kürzesten Weges ganz dieselben, wie die in dem Begriffe der geraden Linie, und der angeführte Satz ist somit ein analytisches oder identisches Urtheil.

Aehnlich verhält es sich mit dem Grundsatze der Physik, daß bei allen Veränderungen der Körper die Quantität der Materie immer dieselbe bleibe; denn die Idee der Veränderung enthält weder die Vorstellung einer Schöpfung, noch die einer Vernichtung, sondern blos die einer Verwandlung der Form, welche die Existenz und Realität der Materie unberührt läßt; man sagt also durch jenen Satz nur aus: Das, was nicht verändert wird (die Materie), bleibt in demselben Zustande; folglich ist derselbe ein einfaches tautologisches Urtheil.

Doch, das Geſagte reicht hin, um die gänzliche Verſchiedenheit der exacten Wiſſenſchaften von der Philoſophie, und das Unpaſſende einer Anwendung der mathematiſchen Methode auf Gegenſtände der Metaphyſik darzuthun. Wir werden noch öfter Gelegenheit haben, auf den Gegenſatz dieſer beiden verſchiedenen Richtungen des menſchlichen Wiſſens, auf den Zweck und das Prinzip einer jeden derſelben zurückzukommen; für jetzt ſchließen wir unſre Betrachtungen über die Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft, indem wir die Reſultate dieſer Einleitung und die Hauptgeſichtspunkte, welche dieſelbe für die kritiſche Unterſuchung des menſchlichen Bewußtſeins aufſtellt, noch einmal kurz zuſammenfaſſen. Der erſte dieſer Geſichtspunkte iſt der, daß es ſynthetiſche Urtheile a priori geben müſſe. Die Frage, ob es deren gebe, welche Kant an die Spitze der Kritik der Vernunft geſtellt hatte, iſt von ihm zu Gunſten des idealiſtiſchen Prinzips beantwortet worden. Was jedoch die Natur dieſer ſynthetiſchen Urtheile ſelbſt betrifft, ſo findet ſich darüber in dieſer Einleitung noch keine hinreichende Erklärung. Die Urtheile a priori ſollen, nach dem Ausſpruche Kants, nicht den einzigen Inhalt der philoſophiſchen Erkenntniſſe bilden, vielmehr ſoll die Erfahrung auch ihren Theil daran haben und die Syntheſe a priori oder das reine Denken nur dazu beſtimmt ſein, den empiriſchen Stoff zu ordnen und zu geſtalten. Andrerſeits, vergleicht aber Kant dieſe metaphyſiſchen Prinzipien mit den mathematiſchen Sätzen; die Mathematik aber iſt bekanntlich eine rein formelle Wiſſenſchaft, welche es mit dem empiriſchen Inhalte der Dinge gar nicht zu thun hat; ſoll daher die Metaphyſik das Beiſpiel der Mathematik nachahmen, ſo wird ſie von der Realität oder der materiellen Exiſtenz der Dinge und von der Erfahrung gänzlich abſehen und ſich auf die bloße Form des Denkens a priori beſchränken müſſen. Offenbar alſo enthält

die Anſicht, welche Kant in dieſer Einleitung aufſtellt, einen ſchwer auszugleichenden Widerſpruch, und wir gehen inſofern in der That mit keinem günſtigen Vorurtheil an die Analyſe der Kritik der reinen Vernunft ſelbſt. Vielleicht werden die genaueren Erklärungen, welche dieſe uns geben ſoll, die unvollſtändigen und ſcheinbar ſogar widerſprechenden Reſultate der Einleitung aufklären und rechtfertigen; allein in jedem Falle ſind wir gewarnt, den Gang dieſer Kritik nicht anders, als mit der größten Behutſamkeit zu verfolgen.

Kritik der reinen Vernunft.

Die Kritik der reinen Vernunft zerfällt in zwei Theile: eine Elementarlehre, worin die Elemente des menschlichen Wissens aufgesucht und nach ihrem Ursprunge, ihrem Werth und ihren Beziehungen untereinander geprüft werden, und eine Methodenlehre, welche von der Anwendung dieser Elemente auf die Begründung eines wissenschaftlichen Systems handelt. Die Elementarlehre, welche uns hier vorzugsweise beschäftigen wird, umfaßt wieder zwei verschiedene Klassen kritischer Untersuchungen, wovon sich die eine auf das sinnliche Vermögen der Seele, die andere auf deren übersinnliches Vermögen bezieht. Beide Arten von Untersuchungen haben jedoch dies gemein, daß sie nicht von dem Wesen der Gegenstände unserer Erkenntniß selbst, sondern blos von der Art und Weise handeln, wie diese Erkenntniß zu Stande kommt, und von dem Antheil, welchen unsere Vernunft durch ihre Ideen a priori an derselben hat. Diese Ideen a priori gehen nun zwar in gewisser Hinsicht über die Erfahrung hinaus; allein, nach der von Kant ihrem Gebrauche gesetzten Einschränkung, entfernen sie sich nicht gänzlich von derselben, sondern kommen immer wieder darauf zurück. Den Unterschied dieser Ideen a priori, welche der Gegenstand der kritischen Untersuchungen Kants sind, von den angeborenen Ideen, deren sich der Dogmatismus bedient, bezeichnet Kant selbst durch zwei Ausdrücke, die wir gleich hier erwähnen wollen,

da ſie in der Kritik der reinen Vernunft häufig vorkommen. Er unterſcheidet nämlich zwiſchen transſcendenten und transſcendentalen Prinzipien. Transſcendent heißt bei Kant alles Das, was wirklich über die Erfahrung hinausgeht; ſo z. B. ſind alle ſpeculative Sätze, welche das Daſein Gottes betreffen, transſcendent, weil Dasjenige, wovon ſie handeln, niemals und unter keiner Bedingung Gegenſtand einer Erfahrung werden kann, und weil ſie ſelbſt daher aus bloßen, reinen Begriffen a priori beſtehen. Werden dagegen dieſe Begriffe a priori auf einen empiriſchen Gegenſtand angewendet und auf dieſe Weiſe in Beziehung zur Erfahrung gebracht, ſo geben ſie eine transſcendentale Erkenntniß. Die Prinzipien des alten Dogmatismus waren transſcendent, weil dieſe Prinzipien gebraucht wurden, um eine Erkenntniß ohne die Erfahrung, rein a priori, zu Stande zu bringen, was doch nach Kant unmöglich iſt; die Prinzipien des Kriticismus ſind transſcendental, denn die kritiſche Methode beſteht eben darin, die richtige Anwendung der Begriffe a priori auf einen empiriſch gegebenen Stoff zu zeigen und dadurch eine philoſophiſche Erkenntniß der Erfahrungsgegenſtände zuwege zu bringen. Zufolge dieſer Erklärung nennt Kant nicht allein ſeine Kritik ſelbſt eine transſcendentale Wiſſenſchaft, ſondern er bedient ſich dieſes Ausdrucks auch für die einzelnen Theile und die einzelnen Reſultate dieſer Kritik. So führt der erſte Theil der Kritik den Namen der transſcendentalen Elementarlehre, und der erſte Abſchnitt dieſes Theils, welcher von der Sinnlichkeit handelt, heißt transſcendentale Aeſthetik. Wir müſſen hier noch hinzufügen, daß der Ausdruck: Aeſthetik, bei Kant nicht in dem gewöhnlichen Sinne gebraucht wird, wonach er die Wiſſenſchaft des Schönen bezeichnet, ſondern in einer ähnlichen Bedeutung, wie die Griechen das Wort αἴσθησις gebrauchten; er bezieht ſich nämlich ganz einfach auf

das ſinnliche Element des menſchlichen Wiſſens, ohne daß ſich damit der Begriff einer beſondern Empfindung des Schönen oder des Angenehmen verbände.

Transſcendentale Aeſthetik.

Nach dem Beiſpiel der Philoſophen ſeiner Zeit, beginnt Kant dieſe äſthetiſchen Unterſuchungen mit einer Erklärung der vornehmſten Begriffe, deren er ſich im Verlaufe derſelben zu bedienen gedenkt. Es ſind dies die Begriffe: Anſchauung, Empfindung, Sinnlichkeit, Erſcheinung, Materie und Form.

Der allgemeinſte Weg, auf welchem uns Erkenntniſſe zukommen, iſt die Anſchauung. Eine Anſchauung findet dann ſtatt, wenn ein Gegenſtand uns gegenwärtig iſt, mit andern Worten, wenn er auf irgend eine Weiſe auf uns einwirkt. Das Vermögen, ſolche Eindrücke von den äußern Gegenſtänden zu empfangen, oder das Vermögen der Anſchauungen, iſt die Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit iſt ein rein receptives oder empfängliches Vermögen, und ſie unterſcheidet ſich hierdurch von dem Verſtande, welcher, als ein ſelbſtthätiges Vermögen, Begriffe bildet. Die Sinnlichkeit iſt die einzige Quelle unſrer Erkenntniſſe, denn es giebt keine Erkenntniß und keinen Begriff, welcher nicht, mittelbar oder unmittelbar, aus einer Anſchauung flöſſe. Der Zuſtand oder die Veränderung, welche der Eindruck eines äußeren Gegenſtandes in uns hervorbringt, heißt Empfindung, und der Gegenſtand ſelbſt, inſofern er Urſache einer Empfindung iſt, und abgeſehen von allen andern Beſtimmungen deſſelben, wird Erſcheinung genannt.

An jeder Erſcheinung unterſcheiden wir zwei Elemente oder Factoren, die Materie und die Form. Die Materie iſt der beſtimmte Eindruck, welchen die Erſcheinung auf uns macht; die Form dagegen beſteht in der Art und Weiſe, wie

dieſe verſchiedenen Eindrücke ſich in uns zur Einheit geſtalten. Dieſe Form nun, welche uns als Prinzip der Einheit für alle die mannigfaltigen Empfindungen dienen ſoll, kann nicht ſelbſt eine Empfindung ſein; ſie kann uns nicht auf demſelben Wege zukommen, auf dem wir die Empfindungen erhalten, ſondern, während die Materie der Empfindungen uns von außen oder a posteriori gegeben wird, muß ſich deren Form a priori in unſrem eignen Bewußtſein vorfinden. Unſre Sinnlichkeit empfängt zwar Eindrücke von außen, aber nur vermöge einer urſprünglichen Fähigkeit und in Uebereinſtimmung mit der allgemeinen Form oder den allgemeinen Geſetzen ihres eignen Weſens, Geſetzen, welche ihr a priori inwohnen und welche deshalb nothwendig alle ihre Verrichtungen beſtimmen. Die Aeußerungen der Sinnlichkeit ſind verſchieden nach ihrer Materie, d. h. nach den Eindrücken der äußern Gegenſtände oder den Empfindungen; aber ſie haben insgeſammt eine und dieſelbe gemeinſchaftliche Form, denn, wenn wir von unſern empiriſchen Anſchauungen alles Das hinwegnehmen, was ſich auf die Empfindung oder die Materie der Erſcheinung bezieht, ſo bleibt immer noch Etwas daran übrig, nämlich, die allgemeine Form der Anſchauung oder, wie es Kant auch nennt, die reine Anſchauung a priori. Dieſe reine Anſchauung können wir nicht aufheben, ohne zugleich unſre ganze Sinnlichkeit zu vernichten, denn unſre Sinnlichkeit, als ein einfaches Vermögen unſres Geiſtes, iſt nichts Andres, als eine Art von Form, welche den ſinnlichen Stoff der Empfindung in ſich aufnimmt und ihm dadurch eine gewiſſe Geſtalt giebt.

Nachdem wir nun, fährt Kant fort, die Entdeckung gemacht haben, daß es in unſrer Sinnlichkeit Etwas a priori, d. h. etwas nicht von Außen Kommendes gebe, ſo müſſen wir nun unterſuchen, was dies ſei; mit andern Worten, wir

müſſen die allgemeinen Formen unſrer Anſchauung aufſuchen. Nun bemerken wir, daß alle unſre Anſchauungen, wie verſchieden auch ihre Materie ſein mag, dies unter ſich gemein haben, daß ſie ihren Gegenſtand unter den allgemeinen Formen des Raums und der Zeit darſtellen. Folglich, ſchließt Kant, ſind Raum und Zeit die beiden einzigen Formen der reinen Anſchauung, die beiden einzigen Grundgeſetze a priori unſrer Sinnlichkeit, und die transſcendentale Aeſthetik erhält ſomit die Beſtimmung einer kritiſchen Theorie des Raums und der Zeit.

Raum und Zeit.

Alle Erſcheinungen des äußeren Sinnes werden von uns in den Raum verſetzt; alle Veränderungen unſeres inneren Zuſtandes ſtellen ſich uns dar unter der Form der Zeit. Was ſind nun Raum und Zeit? Was zuerſt den Raum betrifft, ſo iſt dieſer Begriff kein bloßer abſtracter oder Allgemeinbegriff, denn, um empiriſche Anſchauungen zu haben, müſſen wir ſchon im Beſitze des Begriffs: Raum, ſein; wir würden die einzelnen Erſcheinungen gar nicht unterſcheiden können, ohne die Form a priori, durch welche wir dieſelben eine neben die andere hinſtellen. Wir können alle Erſcheinungen aus dem Raume hinwegdenken, allein wir können den Raum ſelbſt nicht aufheben, folglich iſt derſelbe nicht durch das Daſein einzelner Gegenſtände bedingt, er iſt auch nicht ſelbſt ein ſolcher einzelner Gegenſtand, ſondern er iſt eine einfache Anſchauung a priori. Daher kommt es, daß die Wiſſenſchaft vom Raume, die Geometrie, die Eigenſchaften des Raums durch ſynthetiſche Sätze a priori beſtimmt, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen. Allein, fügt Kant hinzu, der Raum iſt blos eine ſubjective Form unſres Bewußtſeins, d. h. eine Form, deren unſre Sinnlichkeit bedarf, um ihre Empfindun-

gen zu ordnen; wir können daher den Begriff des Raums nicht auf die Gegenstände ſelbſt anwenden, ſondern blos auf das Verhältniß derſelben zu uns; wir dürfen nicht ſagen: dieſer Gegenſtand iſt im Raume, ſondern blos: er erſcheint uns im Raume. Wollten wir den Begriff des Raums auf einen Gegenſtand anwenden, der uns niemals erſcheinen kann, weil er außerhalb aller Erfahrung liegt, ſo würde jener Begriff ſogleich alle ſeine Wahrheit verlieren. Kant bedient ſich hierfür des Ausdrucks: der Begriff des Raums hat zwar empiriſche Realität, aber transſcendentale Idealität.

Dieſe Betrachtungen finden ihre Anwendung gleichermaßen auf den Begriff der Zeit. Die Zeit iſt kein discurſiver oder abſtracter Begriff, ſie iſt kein objectives Merkmal an den Dingen, ſondern ſie iſt eine reine Anſchauung a priori. Der Begriff der Zeit bezieht ſich nicht auf das Daſein der Dinge an ſich, ſondern blos auf deren Verhältniß zu uns oder auf ihre Natur als Erſcheinungen. Der einzige Unterſchied zwiſchen dem Begriff des Raums und dem der Zeit iſt der, daß der Begriff des Raums ſich blos auf die äußeren oder körperlichen Gegenſtände bezieht, während der Begriff der Zeit alle Empfindungen umfaßt; denn die Anſchauung eines äußeren Objects fällt in gewiſſer Hinſicht allemal auch unter den Begriff der Zeit, da ſie zugleich auch eine Veränderung unſres inneren Zuſtandes iſt; die blos innerlichen Empfindungen dagegen haben mit der Form des äußeren Sinnes, dem Raume, Nichts zu thun, ſondern können blos durch die Idee der Zeit erfaßt werden. Aus der Idee der Zeit ergeben ſich, gleichfalls wie aus der des Raumes, verſchiedenerlei andere Ideen a priori, welche eben ſo viele Grundſätze für die Wiſſenſchaft von der Bewegung abgeben, eine Wiſſenſchaft, welche nicht minder ſicher und evident iſt, als die Geometrie.

Was endlich den Begriff der unendlichen Zeit und des unendlichen Raumes betrifft, ſo verſtehen wir unter dieſem Begriffe dies, daß die Idee des Raumes und die der Zeit nicht aus einer Zuſammenſetzung einzelner Raumanſchauungen oder einzelner Zeitmomente entſteht, ſondern aus einer einzigen und einfachen Anſchauung a priori, und daß die Vorſtellung beſtimmter Räume und beſtimmter Zeiten erſt in Folge einer Begrenzung dieſer urſpünglichen Idee des Raumes und der Zeit ſtattfindet.

Dies ungefähr ſind die Reſultate des äſthetiſchen Theils der Kritik der Vernunft. Durch dieſen Theil iſt die Aufgabe, welche Kant der Kritik der Vernunft im Allgemeinen ſtellt, nach einer Seite hin allerdings gelöſt; wir haben gewiſſe Ideen oder Erkenntniſſe a priori in dem menſchlichen Bewußtſein entdeckt, nämlich die Idee des Raums und die Idee der Zeit; wir haben gefunden, daß dieſe Ideen rein a priori in unſerm Bewußtſein ſelbſt enthalten ſind; ferner, daß ſie nothwendig ſind, weil ohne ſie unſer ſinnliches Vermögen nicht thätig ſein und uns keine beſtimmte Vorſtellungen der äußern Objecte, keine beſtimmte Empfindungen unſrer innern Zuſtände geben würde; endlich haben wir uns auch überzeugt, daß dieſe Ideen niemals auf Gegenſtände, die über der Erfahrung ſind, angewendet werden können, daß ſie nicht auf die Dinge an ſich, ſondern nur auf die Erſcheinungen bezogen werden dürfen, oder daß, wie es Kant ausdrückt, ihr Gebrauch blos transſcendental iſt.

Allein dieſe Ideen des Raums und der Zeit ſind ſchwerlich die einzigen, welche unſre Vernunft a priori beſitzt, denn, wenn dieſelben auch unſre empiriſchen Empfindungen in gewiſſer Hinſicht ordnen und beſtimmen, ſo laſſen ſie doch für eine weitere Beſtimmung derſelben noch einen großen Spielraum übrig. Wenn wir die Erſcheinungen neben einander oder nach

einander ordnen, wie es die Begriffe von Raum und Zeit thun, ſo liegt in dieſem Verfahren allerdings eine gewiſſe Unterſcheidung und Beſtimmung derſelben; allein eine ganz beſtimmte und vollſtändige Idee bekommen wir dadurch eigentlich doch nicht. Ferner wiſſen wir aber auch, daß die Sinnlichkeit nicht das einzige Vermögen unſrer Seele iſt, ſondern daß es neben derſelben noch ein zweites und zwar ein ſelbſtthätiges Vermögen giebt, den Verſtand; dieſen müſſen wir auch betrachten, um zu ſehen, welche Ideen a priori er uns bietet. Dies iſt die Aufgabe der transſcendentalen Logik.

Transſcendentale Logik.

Wir müſſen wohl unterſcheiden zwiſchen der transſcendentalen und der gewöhnlichen Logik. Die gewöhnliche Logik iſt eine bloße Aufzählung derjenigen Geſetze, welche den Gebrauch unſrer Verſtandeskräfte regeln. Die transſcendentale Logik dagegen prüft das Prinzip dieſes Gebrauchs ſelbſt, in der Abſicht, das Vorhandenſein von Erkenntniſſen a priori in dem Verſtande nachzuweiſen. Zu dieſem Zwecke muß ſie das menſchliche Denken unterſuchen, um die Grundelemente aller Verſtandeserkenntniſſe zu entdecken, aus deren Anwendung auf die äußern Objecte oder auf die Sinnlichkeit ein vollſtändiges Syſtem von Erkenntniſſen entſpringt. Hat die Kritik dieſe oberſten Grundſätze des Verſtandes aufgezeigt und beſtimmt, ſo iſt es Sache der abgeleiteten Wiſſenſchaften, dieſe Grundſätze auf die Erfahrung anzuwenden und dadurch das von der Kritik begonnene Werk der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß zu vollenden. Neben dieſer Aufſuchung der oberſten Prinzipien des Denkens, hat die transſcendentale Logik aber noch eine zweite Aufgabe zu löſen. Jene Prinzipien des Denkens nämlich, welche die Kritik in dem Verſtande vorfindet,

ſind einem gefährlichen Misbrauch ausgeſetzt. Die menſchliche Vernunft, ihre natürlichen Grenzen verkennend, ſucht mit Hülfe der Ideen a priori ein abſolutes und unbeſchränktes Wiſſen zu erreichen; ſtatt dieſe Ideen als bloße Formen zu benutzen, um die empiriſchen Vorſtellungen zur Einheit zu verknüpfen, betrachtet ſie dieſelben als vollſtändige und an ſich gewiſſe Erkenntniſſe, und, indem ſie aus ihnen, durch eine trügeriſche Dialektik, Schlußfolgerungen zieht, welche nicht darin liegen, verfällt ſie in die ſchwerſten Selbſttäuſchungen. Dieſe Täuſchungen zu zerſtören, dieſe Trugſchlüſſe in ihrer Richtigkeit aufzuzeigen, und, was das Wichtigſte iſt, die Quelle dieſer Irrthümer aufzuſuchen und zu verſtopfen, dies iſt ein Hauptgeſchäft der transſcendentalen Logik. Dieſelbe beſteht daher aus zwei Theilen, einer transſcendentalen Analytik und einer transſcendentalen Dialektik.

Transſcendentale Analytik.

Die transſcendentale Analytik zerfällt abermals in zwei Haupttheile, nämlich die Theorie des Verſtandes oder der Kategorien und die Theorie der Urtheilskraft.

Theorie des Verſtandes oder der Kategorien.

Der Verſtand iſt das ſelbſtthätige Vermögen unſres Geiſtes und er äußert dieſe ſeine Selbſtthätigkeit in der Bildung von Begriffen. Ein Begriff iſt eine Einheit, unter welcher mehrere Einzelvorſtellungen befaßt ſind, oder eine allgemeine Idee. Die Begriffe enthalten nicht eine unmittelbare oder directe Erkenntniß der äußern Gegenſtände, ſondern ſie beziehen ſich auf dieſelben nur vermittelſt der ſinnlichen Vorſtellungen, und dieſe mittelbare Beziehung eines allgemeinen Begriffs auf einen Gegenſtand, vermittelſt einer einzelnen, ſinnlichen Vorſtellung dieſes letzteren, heißt ein Urtheil.

So z. B. urtheilen wir, daß alle Körper theilbar ſind, indem wir die allgemeine Idee der Theilbarkeit auf die beſtimmte Vorſtellung des Körpers anwenden, welche letztere erſt ſich unmittelbar auf einen einzelnen Gegenſtand bezieht. Das Denken überhaupt iſt ein Urtheilen; das Urtheil, d. h. die Zuſammenfaſſung einer Menge einzelner Vorſtellungen unter die Einheit einer allgemeinen Vorſtellung oder eines Begriffs, iſt die erſte und weſentlichſte Operation unſres Verſtandes, auf welche alle andere Operationen deſſelben zurückkommen. Die transſcendentale Logik ſucht nun, wie wir dies angedeutet haben, in ihrem analytiſchen Theile die allgemeinen Prinzipien des menſchlichen Denkens auf. Um aber dieſe aus der Maſſe von Vorſtellungen und Begriffen, die ſich im Bewußtſein vorfinden, herauszulöſen, um ſie von allem empiriſchen Zuſatz zu befreien und in ein vollſtändiges Syſtem zu ordnen, bedarf es eines oberſten Kriteriums, einer höchſten oder leitenden Idee. Eine ſolche Idee nun geben uns die eben angeſtellten Unterſuchungen an die Hand, denn, da wir gefunden haben, daß alle Operationen des Verſtandes ſich auf das Urtheil zurückführen laſſen, ſo müſſen auch die allgemeinen Prinzipien des Denkens, welche gleichfalls das Reſultat einer Operation unſres Verſtandes ſind, ſich auf irgend eine Weiſe aus jener urſprünglichen Operation deſſelben ableiten laſſen. Mit einem Wort, wir ſind zu der Vorausſetzung berechtigt, daß zwiſchen den Prinzipien oder Ideen a priori unſres Verſtandes und den allgemeinen Formen unſres Urtheilens ein vollkommener Parallelismus ſtattfindet. Nun giebt es vier verſchiedene Formen des Urtheils, d. h. vier verſchiedene Arten, einzelne Vorſtellungen zu einer allgemeinen Vorſtellung zu verknüpfen, abgeſehen von dem empiriſchen Inhalte dieſer Vorſtellungen. Dieſe vier Formen ſind: die Quantität, die Qualität, die Relation und die Modalität. Sodann befaßt

jede dieſer vier Formen wieder drei verſchiedene Geſichtspunkte unter ſich. Die Urtheile ſind nämlich, ihrer Quantität nach, entweder einzelne, oder beſondere, oder allgemeine, d. h. ſie beziehen ſich entweder auf einen einzigen Gegenſtand, oder auf mehrere Gegenſtände, oder auf eine Geſammtheit von Gegenſtänden. Der Qualität nach, ſind ſie bald bejahend, bald verneinend, bald durch Verneinung bejahend oder, wie es Kant ausdrückt, unendlich; in Bezug auf die Relation oder auf das Verhältniß der einzelnen Theile eines Urtheils zu einander, giebt es kategoriſche Urtheile, in welchen ſchlechthin ein Merkmal von einem Begriffe ausgeſagt wird; hypothetiſche, welche eine Thatſache als die Folge einer andern Thatſache darſtellen; disjunctive, welche einen Gattungsbegriff in ſeine einzelnen Arten zerlegen; die Modalität endlich der Urtheile oder der Grad ihrer Gewißheit für das urtheilende Subject kann ſowohl problematiſch, als aſſertoriſch, als apodiktiſch ſein.

Nun iſt jedes Urtheil eine analytiſche Operation unſres Verſtandes, welcher die ihm von außen gegebenen empiriſchen Vorſtellungen auf allgemeine Begriffe zurückführt. Dieſer analytiſchen Operation muß nun aber eine ſynthetiſche entſprechen, welche ſich nicht darauf beſchränkt, einen fremden Inhalt in die leeren Formen des Bewußtſeins zu vertheilen, ſondern welche wirkliche, poſitive Erkenntniſſe hervorbringt, durch Verknüpfung der reinen Begriffe mit der reinen Anſchauung. Dieſe letztere nämlich iſt, wie wir wiſſen, die allgemeine Bedingung aller Erkenntniſſe, weil alle Erkenntniſſe aus der Sinnlichkeit ſtammen, die Sinnlichkeit aber auf den beiden allgemeinen Anſchauungsformen des Raums und der Zeit beruht. Dieſe Formen befaſſen nun aber immer noch eine Mannigfaltigkeit von Elementen, welche abermals durch eine noch allgemeinere Form zur Einheit verbunden werden

müſſen. Indem wir die Gegenſtände als im Raume befindlich oder als in der Zeit auf einander folgend betrachten, führen wir dieſelben allerdings auf eine einzige und einfache Form zurück und nehmen ihnen ihre empiriſche Mannigfaltigkeit; allein dieſe Form des Raums und der Zeit iſt doch immer noch ſehr unbeſtimmt und läßt eine weitere Begrenzung, Unterſcheidung und Verknüpfung zu. Eine ſolche findet denn auch in der That ſtatt durch die Begriffe unſres Verſtandes. Diejenige Operation nun, durch welche die Anſchauungen a priori oder, mit andern Worten, der räumliche und zeitliche Inhalt unſrer Sinnlichkeit durch die Begriffe a priori oder das Denken bestimmt und geſtaltet wird, iſt Das, was man die Syntheſe a priori nennt. Die Syntheſe a priori hat alſo eben ſo viele verſchiedene Formen, als es verſchiedene Begriffe des Verſtandes giebt; da nun die Begriffe a priori, wie wir oben nachgewieſen haben, parallel gehen mit den Formen des Urtheils, ſo erhalten wir für die Syntheſe a priori gerade ſo viele verſchiedene Geſichtspunkte, als wir deren oben für das Urtheil aufgezeigt haben. Kant nennt dieſe allgemeinen Formen oder Ideen, nach dem Vorgange des Ariſtoteles, Kategorien. Es ergiebt ſich daher folgende Tafel der Kategorien:

1.	2.
Quantität.	Qualität.
Einheit.	Realität.
Vielheit.	Negation.
Allheit.	Limitation.
3.	**4.**
Relation.	Modalität.
Inhärenz — Subſiſtenz.	Möglichkeit — Unmöglichkeit.
Cauſalität — Dependenz.	Daſein — Nichtſein.
Gemeinſchaft.	Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Wir beſitzen alſo zwölf verſchiedene Geſichtspunkte, unter welche wir alle Gegenſtände unſerer Erfahrung zuſammenfaſſen, zwölf verſchiedene Fächer, in welche wir den ganzen Reichthum der Vorſtellungen vertheilen können, welche durch unſre Sinne uns auf verſchiedenen Wegen zugeführt und von unſerem Anſchauungsvermögen vorläufig in die beiden großen Magazine des Raums und der Zeit aufgeſpeichert worden ſind. Sobald ein äußerer Gegenſtand auf uns einwirkt, ſo fragt unſer Verſtand, ohne ſich um die beſondere Natur dieſes Eindrucks, um deſſen Materie zu kümmern, vor allen Dingen nur, ob es ein einziger Gegenſtand, oder eine Mehrheit von Gegenſtänden, oder endlich eine zur Einheit zurückgeführte Mehrheit, d. h. eine Allheit ſei; ob etwas Poſitives, oder etwas Negatives, oder ein zwiſchen Poſition und Negation Getheiltes; er unterſcheidet an dem Objecte einen weſentlichen oder unveränderlichen Theil, die Subſtanz, und einen veränderlichen oder zufälligen Theil, die Eigenſchaften dieſer Subſtanz; er vergleicht ferner zwei Erſcheinungen, welche ſich in der Empfindung mit einander vermiſchten, und entdeckt gewiſſe nothwendige Beziehungen unter ihnen, ſei es, daß die eine auf die andere, als auf ihre Urſache, hinweiſt, ſei es, daß beide in Wechſelwirkung ſtehen; endlich unterſucht der Verſtand auch, ob eine gewiſſe Thatſache möglich oder unmöglich, wirklich oder nicht wirklich, nothwendig oder zufällig ſei.

Kant theilt dieſe vier allgemeinen Formen unſres Verſtandes in zwei Hauptklaſſen, in die mathematiſchen und die dynamiſchen. Die mathematiſchen Kategorien beziehen ſich lediglich auf die Anſchauung eines Gegenſtandes; zu ihnen gehören die Formen der Quantität und der Qualität. Die Idee der Einheit oder der Mehrheit betrifft blos die Art des Eindrucks, welchen unſre Sinne empfangen haben, ganz abgeſehen von dem wirklichen Daſein des Gegenſtandes, und

ebenſo iſt es mit den Ideen des Poſitiven, des Negativen u. ſ. w. Die dynamiſchen Kategorien dagegen, nämlich die der Relation und die der Modalität, drücken die Wirklichkeit der Objecte, in ihrem Verhältniß zu andern Objecten oder zu uns ſelbſt, aus, denn, wenn wir z. B. von einer Subſtanz oder von einer bewegenden Kraft ſprechen, wenn wir die Möglichkeit oder die Nothwendigkeit einer Thatſache in Betracht ziehen, ſo handelt es ſich offenbar um ein wirkliches Daſein und um objective, äußere Verhältniſſe.

Wir haben in dem Vorhergehenden die allgemeine Regel oder das Prinzip aufgeſtellt, nach welchem unſer Verſtand Kategorien bildet; wir haben, auf dem Wege einer pſychologiſchen oder metaphyſiſchen Auseinanderſetzung, die Unentbehrlichkeit ſolcher Kategorien für den Verſtand, zur Ausübung ſeiner nothwendigſten Verrichtungen, nachgewieſen; in dieſer Beziehung hat alſo Dasjenige, was wir über Zahl, Art und Werth der Kategorien ſagten, ſchon in den bisherigen Unterſuchungen ſeine Begründung und Beſtätigung gefunden. Allein unſre Aufgabe iſt erſt zur Hälfte gelöſt. Unſer Verſtand bedient ſich der Kategorien zur Erkenntniß der äußeren, empiriſchen Objecte; er ordnet, vergleicht und verknüpft dieſe Objecte auf die mannigfachſte Weiſe, nach den verſchiedenen Geſichtspunkten ſeines Denkens und Urtheilens. Der Verſtand ſchreibt alſo durch ſeine Ideen gewiſſermaßen der Natur Geſetze vor, indem er durch dieſelben a priori jedem Dinge den Platz anweiſt, den es in der Geſammtheit der Erſcheinungen einnehmen ſoll. Es muß nun die Frage entſtehen, mit welchem Recht er dies thue, durch welche wunderbare Kraft die menſchliche Vernunft die Natur von ſich und ihren Geſetzen abhängig mache, welcher geheime Zuſammenhang zwiſchen den äußeren Objecten und den rein innerlichen Formen unſres ſubjectiven Denkens beſtehe. Denn, wir wiederholen

es nochmals, dieſe Formen oder Kategorien ſind nicht der Erfahrung abgelauſcht, ſind keine Abſtractionen, hervorgegangen aus einem gleichmäßigen Zuſammenwirken der Sinnlichkeit und des Denkens, wie dies z. B. Locke annahm; ſie ſind vielmehr das reine Product unſres Denkens a priori. Die Idee der Urſachlichkeit kommt uns nicht erſt aus der Erfahrung, ſie iſt vielmehr in uns vor aller Erfahrung; allein ebendeshalb haben wir Grund, zu fragen, ob in der That ein ſolcher innerer und nothwendiger Zuſammenhang zwiſchen zwei verſchiedenen Erſcheinungen, wie ihn unſre Vernunft uns darſtellt, auch thatſächlich und in Wirklichkeit beſtehe.

Kant hat dieſen Einwurf vorausgeſehen und ſucht demſelben durch eine ausführliche und ſorgfältige Auseinanderſetzung der Urſachen dieſer auffallenden Uebereinſtimmung zwiſchen der objectiven Realität und den ſubjectiven Ideen unſres Denkens zu begegnen. Wir wollen verſuchen, einen getreuen Abriß dieſer Auseinanderſetzung zu geben, welche eine der verwickeltſten, aber auch der intereſſanteſten in der ganzen Kritik der Vernunft iſt und welche Kant mit dem Ausdruck: transſcendentale Deduction der Kategorien, bezeichnet.

Zunächſt geſteht Kant ein, daß der Gebrauch der Kategorien keineswegs auf einem ſo einfachen Grunde beruhe, wie der Gebrauch der reinen Formen der Anſchauung. Zwar ſind beiderlei Operationen, die reine Anſchauung und das reine Denken, völlig ſubjectiv oder a priori; allein dennoch beſteht zwiſchen beiden ein bedeutender Unterſchied. Die Formen der Sinnlichkeit ſind die allgemeinen Grundformen aller Erkenntniß; ſie beziehen ſich unmittelbar auf die Empfindung und machen dieſe überhaupt erſt möglich. Wenn alſo auch dieſe Formen nicht geradezu aus der Erfahrung ſtammen, ſo ſind ſie doch mit der Erfahrung ſo innig verknüpft, bilden ein ſo weſentliches Element derſelben, daß es vollkommen unmög-

lich erſcheint, ſich einen empiriſchen Gegenſtand vorzuſtellen, ohne auf denſelben die Idee des Raums oder der Zeit anzuwenden. Anders verhält es ſich mit den Formen des Denkens oder den Kategorien. Die Kategorien beziehen ſich nicht unmittelbar auf die Empfindung, ſondern zunächſt nur auf die reine Anſchauung; ſie ſind ferner nicht unumgänglich nothwendig, um Anſchauungen oder Vorſtellungen zuwegezubringen, da hierzu ſchon die Verbindung der beiden Factoren der Sinnlichkeit, nämlich des äußeren Eindruckes und der inneren Anſchauungsform, hinreichend iſt. Wenn wir einen Gegenſtand im beſtimmten Raume und in der beſtimmten Zeit anſchauen, ſo ſcheint die Vorſtellung deſſelben vollſtändig und beſtimmt zu ſein, ohne noch einer weiteren Entwickelung durch die Operationen des Denkens zu bedürfen. Wäre dies wirklich der Fall, ſo hätten wir allerdings kein Recht, die Ideen unſres Verſtandes auf die Erſcheinungen unſrer Sinnlichkeit anzuwenden; dieſe Ideen verlören alſo ihre Beziehung zur Erfahrung und hörten dadurch auf, transſcendentale Ideen zu ſein, was ſie doch, nach dem Prinzip des Kriticismus, ſein ſollen; ſie wären wieder ebenſo transſcendent, wie die Ideen des alten Dogmatismus, denn die erſte Vorausſetzung der kritiſchen Philoſophie war bekanntlich dieſe, daß die Realität der Ideen a priori durch den Gebrauch dieſer Ideen für die Erfahrung verbürgt ſei, d. h. durch die, ſich uns aufdringende Nothwendigkeit, die ſinnlichen Vorſtellungen durch etwas Ueberſinnliches zur Einheit zu verknüpfen. Allein in der That trifft dieſe Vorausſetzung bei den Kategorien eben ſo gut ein, wie bei den reinen Formen der Sinnlichkeit; die ſelbſtthätigen Operationen unſres Verſtandes ſind für unſre Erkenntniſſe eben ſo unentbehrlich, als die blos receptiven Formen unſrer Sinnlichkeit. Denn, was iſt eine Erkenntniß? was iſt ein wirklicher Gegenſtand? Nichts Anderes, als die

Syntheſe oder Verknüpfung mehrerer Einzelempfindungen zu einem Ganzen, und zwar zu einem ſolchen Ganzen, welches, durch die eigenthümliche Art dieſer Verknüpfung, ſich von allen andern Ganzen oder von allen andern Gegenſtänden weſentlich unterſcheidet. Die Sinnlichkeit oder Anſchauung bildet nun zwar auch die Idee eines Ganzen, nämlich des Raums oder der Zeit; allein dieſe Idee iſt gleichwohl nicht die Idee eines beſtimmten Gegenſtandes; die Idee des Raumes an ſich allein enthält noch gar nicht die Idee verſchiedener und beſtimmter Räume; die Idee der Zeit noch nicht die Idee beſtimmter Zeitabſchnitte. Hierzu bedarf es vielmehr, außer der receptiven Operation der Sinnlichkeit, noch einer andern, ſelbſtthätigen Operation des Bewußtſeins, des Denkens oder Urtheilens. Die Anſchauung ſtellt eine Maſſe gleichartiger Empfindungen mechaniſch eine neben die andere, und eben ſo mechaniſch geht ſie von einer Thatſache zur andern fort. Erſt das Denken bringt in dieſe chaotiſche und beſtimmungsloſe Mannigfaltigkeit beſtimmte Unterſchiede, beſtimmte Geſichtspunkte, indem ſie eine Erſcheinung von der andern, eine Thatſache von der andern ſondert. Das Denken unterwirft, mit Hülfe der Einbildungskraft, den Inhalt der Sinnlichkeit einer neuen ſynthetiſchen Operation, und, indem es denſelben auf dieſe Weiſe unter die allgemeinen Prinzipien der Analyſe und Syntheſe, d. h. unter die zwölf Kategorien, ordnet, werden aus ihm, wenn nicht einzelne Gegenſtände, ſo doch einzelne Klaſſen von Gegenſtänden geſchieden. So z. B. begrenzt unſre Einbildungskraft den unendlichen Raum dadurch, daß ſie in demſelben nach mehreren Seiten hin Linien zieht, welche ſich durchſchneiden und verbinden, und zwar nach einer beſtimmten Idee von Größe, welche der Verſtand ihr darbietet; und ebenſo bringen wir eine gewiſſe Ordnung in die gleichartige Aufeinanderfolge der

Thatſachen durch die Idee der Urſachlichkeit, indem wir nämlich die eine Thatſache zum Ausgangspunkt nehmen und die andern auf ſie beziehen.

Dieſe ſelbſtthätige Operation unſres Verſtandes, wodurch er ſich Kategorien bildet, iſt uns alſo allerdings nothwendig und unentbehrlich, um uns *beſtimmte* Vorſtellungen von den Gegenſtänden oder, mit einem Worte, eine Erfahrung zu bilden. Aber nicht dies allein, ſondern ſie iſt auch die Bedingung unſres Selbſtbewußtſeins. Denn worin beſteht das Selbſtbewußtſein? Nicht darin, daß wir uns eine beſtimmte Vorſtellung von unſrem Ich bilden, denn Dasjenige, was auf dieſe Weiſe Gegenſtand unſrer Anſchauung oder Vorſtellung wird, iſt nicht unſer Ich ſelbſt, ſondern nur eine gewiſſe Erſcheinungsform deſſelben, nicht deſſen gegenwärtige Seins- und Handlungsweiſe, ſondern nur ein vergangener Zuſtand. Nun verſtehen wir aber unter Selbſtbewußtſein offenbar nicht das Bewußtſein von Dem, was wir geweſen ſind, ſondern von Dem, was wir gegenwärtig ſind; nicht das Bewußtſein eines durch äußere Einwirkungen in uns hervorgebrachten Eindruckes, ſondern das Bewußtſein der freien und ſelbſtſtändigen Thätigkeit, welche wir dieſen äußeren Einwirkungen entgegenſetzen und wodurch wir auf die Gegenſtände zurückwirken. Dieſes Selbſtbewußtſein kann alſo, wie geſagt, keine einzelne Vorſtellung, ſondern es muß eine allgemeine Thätigkeit ſein, welche alle einzelne Vorſtellungen umfaßt; oder, um mit Kant zu reden, die Idee des Ich, die Idee: ich denke, muß nothwendig alle unſre Vorſtellungen begleiten. Die einzelnen Empfindungen gehören nicht unſerm Weſen an, denn ſie kommen uns von außen zu; allein die Form oder Einheit, unter welche wir dieſelben befaſſen und welche ihnen erſt den Charakter objectiver Vorſtellungen verleiht, dieſe iſt das reine Product unſres Denkens,

die allgemeine Form oder Einheit unſres Bewußtſeins. Wenn ich ſage: ich erkenne einen Gegenſtand, ſo ſpreche ich damit aus, daß eine Mannigfaltigkeit von Empfindungen ſich meiner Sinnlichkeit dargeboten hat und von dieſer unter den Formen des Raums und der Zeit aufgefaßt worden iſt; daß mein Verſtand ſich dieſer Empfindungen bemächtigt, ſie unter die Einheit einer Kategorie gebracht und auf dieſe Weiſe daraus ein Ganzes oder einen Gegenſtand gebildet hat. Die Ausdrücke: Object, objective Einheit u. ſ. w. bezeichnen nichts Anderes, als den ſelbſtthätigen Act unſres Bewußtſeins, durch welchen dieſes die Mannigfaltigkeit der äußeren Eindrücke mit Hülfe einer der Kategorien zur Einheit verbindet. Kant hat für dieſen Bewußtſeinsact eine beſondere Benennung erfunden; er nennt ihn nämlich die ſynthetiſche oder objective Apperception.

Durch die ſo eben angeſtellten Unterſuchungen ſoll, nach der Anſicht Kants, der Beweis geführt ſein, daß zwiſchen den Objecten und unſrer ſubjectiven Idee von den Objecten eine vollkommene Uebereinſtimmung beſteht; daß die Geſetze unſres Verſtandes und die Geſetze der Natur Eins und Daſſelbe ſind. Denn, ſagt Kant, die Objecte ſind, vom Standpunkte des Kriticismus aus betrachtet, nichts Weiteres, als die verſchiedenen Acte unſeres Denkens, welche ſämmtlich von einem einzigen Punkte, nämlich von der Einheit unſeres Bewußtſeins, ausgehen; was wir Natur, Körperwelt, Erfahrung nennen, iſt durchaus nicht etwas von dieſem Bewußtſein Getrenntes oder ihm Fremdartiges, ſondern vielmehr das Product unſrer Denkthätigkeit, in ihrer Richtung auf die Sinnlichkeit. Nehmt das Bewußtſein mit ſeinen Kategorien und ſeiner ſynthetiſchen Apperception hinweg, und ihr habt weder eine Erfahrung noch eine Natur, ſondern nur eine Unendlichkeit von Empfindungen, ohne objective

Form oder Einheit. Wir ſehen einen Baum; wir ſagen, er ſei ein Object; aber, fragen wir uns doch, worin die objective Natur dieſes Baumes beſtehe. Der Baum bringt in uns die Empfindungen gewiſſer Farben, einer gewiſſen Figur u. ſ. w. hervor. Aber dieſe Empfindungen allein geben uns noch nicht die Idee eines Objectes; erſt, wenn unſre Einbildungskraft dieſelben verknüpft und um einen Mittelpunkt verſammelt, entſteht ein fertiges Object, welches nun aus unſerm Bewußtſein, in welchem es ſich geſtaltete, heraus- und uns gegenübertritt, als wäre es ein uns gänzlich fremdartiges und ſelbſtſtändiges Weſen.

Bisher, fährt Kant fort, nahm man an, alle unſre Erkenntniß müſſe ſich nach den Gegenſtänden richten; allein, wenn der Gegenſtand wirklich etwas von uns Unabhängiges und Getrenntes iſt, wie iſt dann eine ſolche Uebereinſtimmung möglich und wie können wir beweiſen, daß eine Idee wirklich mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmt? Wir würden, bei einer ſolchen Vorausſetzung, auf alle nothwendige und allgemeine Erkenntniſſe Verzicht leiſten und uns mit einzelnen und ſubjectiven Empfindungen begnügen müſſen. Wenn dagegen die äußeren Gegenſtände denſelben Geſetzen gehorchen, wie die Ideen unſres Denkens, nämlich den allgemeinen Geſetzen unſres Bewußtſeins, ſo iſt hierdurch die vollkommenſte Uebereinſtimmung zwiſchen Beiden verbürgt und uns die Möglichkeit gegeben, allgemeingültige und unmittelbar gewiſſe Urtheile über die Objecte auszuſprechen. Es iſt, ſagt Kant, hiermit ebenſo bewandt, wie mit dem großen Gedanken des Copernicus, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe ſich um den Zuſchauer, verſuchte, ob es nicht beſſer gelingen möchte, wenn er den Zuſchauer ſich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließe.

In der Metaphyſik kann man nun, was die Erkenntniß der Gegenſtände betrifft, es auf ähnliche Weiſe verſuchen. Wenn dieſe Erkenntniß ſich nach der Beſchaffenheit der Gegenſtände richten müßte, ſo wäre nicht wohl einzuſehen, wie man a priori von ihr Etwas wiſſen könnte. Richtet ſich aber der Gegenſtand, als Object der Sinne, nach der Beſchaffenheit unſres Anſchauungs- und Denkvermögens, ſo können wir uns dieſe Möglichkeit ganz wohl vorſtellen.

So ſtellt alſo Kant, durch dieſe Theorie der Kategorien, an die Stelle einer Welt von Dingen an ſich, ein Syſtem von Erſcheinungen, welche ſich um unſer Ich gruppiren und den feſtſtehenden Geſetzen unſres Bewußtſeins gehorchen. Denn, noch einmal, ſowohl dieſe Kategorien als auch die Formen der Anſchauung finden ihre Anwendung lediglich bei den Objecten der Erfahrung, d. h. bei den Objecten, inſofern ſie Gegenſtände unſrer ſinnlichen Vorſtellung und Anſchauung ſind; ſie gelten aber durchaus nicht für die Dinge an ſich, d. h. für Dasjenige, was außerhalb der Erfahrung liegt.

Theorie der Urtheilskraft.

Der Verſtand bietet uns Geſetze a priori für alle unſre Erkenntniſſe dar; die Urtheilskraft wendet dieſe Geſetze an und gelangt dadurch zu allgemeinen Wahrheiten. Das Urtheil iſt das Reſultat einer Verbindung von zwei entgegengeſetzten Factoren, nämlich, der Einheit einer allgemeinen Regel, und der Mannigfaltigkeit des beſondern Falles, welcher unter dieſe Regel befaßt werden ſoll. Damit aber eine ſolche Verbindung überhaupt nur möglich ſei, müſſen die beiden Glieder derſelben wenigſtens *etwas* Gleichartiges haben. Nun iſt bei den ſynthetiſchen Urtheilen a priori das eine Element, die Kategorie, etwas rein Ueberſinnliches oder

Allgemeines; das andere, die Empfindung, etwas rein Sinnliches oder Empirisches; beide Elemente sind also durchaus ungleichartig und mit einander unverträglich. Um sie zu verknüpfen, bedarf es der Dazwischenkunft eines dritten, neutralen Elementes, und dieses vermittelnde Element, welches den Uebergang vom Denken zur Sinnlichkeit, von Dem, was a priori ist, zu Dem, was a posteriori ist, bildet, finden wir in der Thätigkeit unsres inneren Sinnes oder, was dasselbe ist, in der Idee der Zeit. Die Idee der Zeit ist die allgemeinste unter allen Formen unsres sinnlichen Vermögens; sie findet sich in allen empirischen Vorstellungen wieder; sie schließt eine Mannigfaltigkeit einfacher Empfindungen in sich und ist gleichwohl eine Idee a priori; sie grenzt also, auf der einen Seite, an die empirische Vorstellung, auf der andern, an den reinen Begriff, und bildet somit das natürliche Verbindungsglied zwischen Beiden. Wollen wir z. B. die Kategorie der Quantität gebrauchen, um uns den Begriff einer bestimmten Größe zu bilden, so dürfen wir nur die einzelnen Empfindungen eine an die andere reihen. Durch diese stetige Verknüpfung derselben erhalten wir dann eine Vorstellung, welche der allgemeinen Idee entspricht, die uns bei dieser Verknüpfung zur Regel gedient hat. Diese Verknüpfung nun nennen wir das Zählen, und somit ist die Zahl die vermittelnde Operation zwischen der Kategorie der Quantität und den empirischen Empfindungen. Kant bezeichnet diese vermittelnden oder Hülfsvorstellungen mit dem allgemeinen Ausdrucke: Schemata, und fügt zur Erklärung dieses Begriffs bei, das Schema sei die Bestimmung unsres innern Sinnes durch die Einbildungskraft, nach einer Regel unsres Verstandes. Es giebt nämlich eine doppelte Art von Einbildungskraft, die empirische oder reproductive, welche blos die äußeren Eindrücke in einem Bilde nach den empirischen Ge-

ſetzen der Ideenaſſociation wiederholt; und die transſcendentale, welche dieſelben nach Regeln des Verſtandes ordnet; ihr Product iſt das Schema. Das Bild eines Baumes iſt nichts Weiteres, als die Wiederholung gewiſſer Empfindungen, welche uns in einem einzigen Vorſtellungsacte zugekommen ſind; das Schema der Quantität dagegen iſt die ſyſtematiſche Zuſammenfaſſung einer Mannigfaltigkeit von Anſchauungen, nach dem Geſetz der ſtetigen Verknüpfung, die Zahl. Das Schema der zweiten Kategorie, der Qualität, iſt der Grad. Die Qualität eines Objects beſteht in dem Vermögen deſſelben, gewiſſe Eindrücke oder Empfindungen in uns hervorzubringen. Dieſe Qualität iſt poſitiv, wenn das Object wirklich eine ſolche Empfindung in uns hervorbringt; ſie iſt dagegen negativ, wenn dies nicht ſtattfindet, wenn das Object, ſo zu ſagen, unſre Sinnlichkeit nicht erfüllt. Um nun dieſe allgemeine Idee der Realität und der Negation auf ein beſtimmtes Object anzuwenden, müſſen wir uns abermals des Schemas bedienen. Es giebt weder eine abſolute Realität, noch eine abſolute Negation, ſondern es giebt nur verſchiedene Grade von Beiden an den verſchiedenen Objecten. Unſer innerer Sinn bietet uns jederzeit einen gewiſſen Normalgrad oder eine beſtimmte Empfindung dar, nach welcher wir alle übrige Empfindungen beurtheilen; was über dieſen Normalgrad hinausgeht, betrachten wir als real, was unter demſelben bleibt, als nicht real oder negativ. Wenn wir z. B. in ein heißes Zimmer kommen, ſo meſſen wir die Wärme deſſelben nach der natürlichen Empfindung von Wärme, die wir in uns haben, und ebenſo beſtimmen wir den Grad der Kälte, welcher bei dem allmäligen Verſchwinden der Wärme in dem Zimmer eintritt, nach jener früheren Empfindung von Wärme. Wir betrachten alſo

Wärme und Kälte nicht als abſolute Gegenſätze, ſondern nur als verſchiedene Grade einer und derſelben Empfindung.

Das Schema der Subſtanz iſt die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit oder die Vorſtellung deſſelben als eines Subſtratums der empiriſchen Zeitbeſtimmung überhaupt, welches bleibt, indem alles Andere wechſelt; d. h. mit andern Worten, ſo wie die Zeit ſelbſt nicht verläuft, ſondern nur in ihr die einzelnen Momente, ſo iſt auch überhaupt in allen Erſcheinungen etwas Beharrliches und Unwandelbares, an welchem etwas Anderes wechſelt. Die Zeit gilt uns alſo für das allgemeine Bild oder Schema der Subſtanz. Z. B. die Kindheit und das Alter ſind zwei verſchiedene Zuſtände des Menſchen; in dem einen Zeitabſchnitte iſt der Menſch Kind, in einem andern iſt er Greis; aber beide Male iſt es derſelbe Menſch, dieſelbe Subſtanz, an welcher blos ihre Eigenſchaften oder Zuſtände wechſeln, ganz ſo wie die einzelnen Zeitabſchnitte an der allgemeinen Einheit der Zeit ſelbſt. Dieſe Aufeinanderfolge von Zuſtänden oder Erſcheinungsformen kann nun aber auch, außer der allgemeinen Beziehung auf eine gemeinſame Subſtanz, noch eine beſondere, beſtimmtere Regel darſtellen, dann nämlich, wenn eine ſolche Empfindung mit der andern dergeſtalt verknüpft iſt, daß unſre Anſchauung nothwendig von jener zu dieſer übergehen muß. So können wir, in dem oben angeführten Beiſpiele, die beiden Zuſtände der Kindheit und des Alters, einmal, in Bezug auf ihre gemeinſame Subſtanz, das menſchliche Leben im Allgemeinen, betrachten; wir können ſie aber auch auf einander ſelbſt beziehen, und dann entdecken wir, daß unſre Anſchauung jedesmal von der Vorſtellung der Kindheit zu der des Alters durch eine Art von Entwickelung oder Vorwärtsbewegung fortgeht. Was ſich uns unter dieſer Form der Entwickelung oder der regelmäßigen Aufeinanderfolge unſrer

Vorſtellungen darſtellt, iſt nichts Anderes, als die Idee der Urſachlichkeit, und wir können daher ſagen, die Idee der regelmäßigen Aufeinanderfolge mannigfaltiger Vorſtellungen ſei das Schema der Urſachlichkeit. Eben ſo iſt das Schema für die Kategorie der Wechſelwirkung die Idee der Gleichzeitigkeit.

Um uns die Möglichkeit einer Thatſache vorzuſtellen, iſt es nothwendig, daß die Idee dieſer Thatſache mit dem allgemeinen Syſteme unſrer Ideen übereinſtimme oder, mit andern Worten, daß unſre Einbildungskraft auf irgend eine Weiſe von jeder der gegenwärtig in unſrem Bewußtſein befindlichen Vorſtellungen zu dieſer neuen Vorſtellung übergehen könne. Die Idee eines runden Vierecks iſt unmöglich, weil unſre Einbildungskraft, indem ſie die Idee des Runden auffaßt, nicht zu gleicher Zeit die Idee des Vierecks auffaſſen kann, ſondern einer dazwiſchenliegenden Zeit bedarf, um von der einen dieſer Vorſtellungen zu der andern überzugehen. Verbinden wir dagegen zwei ſolche ungleichartige Vorſtellungen durch einen vermittelnden Act unſrer Einbildungskraft, d. h. faſſen wir dieſelben in zwei verſchiedenen Zeitmomenten auf, ſo hat ihre Verknüpfung nichts Widerſtreitendes; mit andern Worten, ſie iſt möglich. Es iſt möglich, den Zirkel in ein Quadrat umzugeſtalten, denn bei einer ſolchen allmäligen Umgeſtaltung hat unſere Einbildungskraft Zeit, von einer dieſer Vorſtellungen zu der andern überzugehen; ſie iſt nicht gezwungen, in demſelben Augenblicke die Idee des Zirkels und auch ſein Gegentheil zu denken. Dies iſt es ohne Zweifel, was Kant durch den etwas geſuchten Ausdruck bezeichnen will, daß das Schema der Möglichkeit eines Dinges in der Uebereinſtimmung der Syntheſis verſchiedener Vorſtellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt beſtehe. Das Schema der Wirklichkeit iſt

das Daſein des Dinges in einer beſtimmten Zeit oder die beſtimmte Empfindung davon, denn durch die Empfindung weiß ich unmittelbar, daß ein Ding gegenwärtig exiſtirt. Das Schema der Nothwendigkeit endlich beſteht, nach Kant, in dem Daſein eines Dinges zu aller Zeit; es hat alſo, wie man ſieht, große Aehnlichkeit mit dem Schema der Subſtanz, welches ebenfalls das Beharrliche in der Zeit ausdrücken ſoll. Wir nennen Dasjenige nothwendig, was ſich in allen unſern Empfindungen wiederfindet und gleichſam deren gemeinſame Baſis oder Grundbedingung bildet. So z. B. wird das Daſein eines nothwendigen Weſens, Gottes, dadurch bewieſen, daß die Vorſtellung der verſchiedenen Theile der Welt und ihrer Harmonie etwas Ewiges und Beharrliches als deren nothwendige Urſache vorausſetzt.

Dies iſt alſo, nach allen ihren verſchiedenen Beziehungen, jene wunderbare Operation unſrer Einbildungskraft, welche die Sinnlichkeit mit dem Verſtande, die Einzelheit der Empfindung mit der Allgemeinheit des Denkens vermittelt und ausgleicht. Dieſe Einbildungskraft, mit ihren Schemen und mit ihrer ſucceſſiven Syntheſe der Vorſtellungen, iſt das belebende Prinzip unſrer Erkenntniſſe; ohne ſie, hätten wir Nichts, als, auf der einen Seite, vereinzelte und unbeſtimmte Empfindungen, auf der andern, eben ſo unbeſtimmte und leere Denkformen. Die Einbildungskraft iſt es, welche Urtheile a priori oder allgemeine ſynthetiſche Sätze bildet, indem ſie, mit Hülfe der Schemen, die unendliche Mannigfaltigkeit empiriſcher Einzelvorſtellungen unter die verſchiedenen Kategorien ordnet. Dieſe ſynthetiſchen Urtheile a priori ſind alſo, um dies zu wiederholen, allgemeine Sätze, welche den Zweck haben, den Gebrauch der Kategorien, in ihrer Anwendung auf Gegenſtände der Erfahrung, zu regeln;

denn, können wir auch die einzelnen Fälle, in welchen ein ſolcher Gebrauch ſtattfinden wird, und die beſtimmten Erkenntniſſe, welche daraus hervorgehen werden, nicht a priori vorausſehen, da dies von der Mitwirkung der Erfahrung abhängt, ſo können wir doch wenigſtens die allgemeinen Umriſſe dieſer Erfahrung vorzeichnen, und beſtimmen, welcher Art die Verknüpfung gewiſſer Vorſtellungen a priori ſein werde, vorausgeſetzt, daß dieſe Vorſtellungen uns durch die Empfindung zugeführt werden. Die Zahl der Urtheile a priori muß natürlich gerade ſo groß ſein, als die der Kategorien, nämlich vier. Wir wollen die Tafel dieſer Urtheile herſetzen, ſo wie ſie ſich in der Kritik der Vernunft findet:

1.	2.	3.	4.
Axiome der Anſchauung.	Anticipationen der Wahrnehmung.	Analogien der Erfahrung.	Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt.

Wir wollen uns nicht bei der Prüfung und Erklärung dieſer, etwas ſehr geſuchten und ungewöhnlichen Ausdrücke aufhalten, welche Kant zwar ausdrücklich gewählt zu haben verſichert, um dadurch die verſchiedenen Abſtufungen in dem Gebrauche der einzelnen Denkacte und den verſchiedenen Grad ihrer Deutlichkeit und Gewißheit anzuzeigen, welche jedoch, wie uns ſcheint, weder ihrer Etymologie nach, noch durch ihre Stellung in dem Ganzen des Syſtems, wirklich eine ſolche Bedeutung enthalten. Wichtiger dagegen iſt der Unterſchied, welchen Kant zwiſchen den mathematiſchen und den dynamiſchen Urtheilen aufſtellt. Zu der erſten Klaſſe rechnet er die Prinzipien der Anſchauung und der Wahrnehmung, zu der zweiten die Analogien der Erfahrung und die Poſtulate des empiriſchen Denkens.

Die erſte Art von mathematiſchen Urtheilen, von Kant

Axiome der Anschauung genannt, stellt den Grundsatz auf, daß alle Anschauungen extensive Größen sind, mit andern Worten, daß die Anschauung eines Gegenstandes durch die successive Zusammensetzung oder Synthesis des Mannigfaltigen seiner Theile geschieht. Zu dieser Art von Größen gehören alle Gegenstände der Geometrie. Die Geometrie sagt uns Nichts über die Qualität der Gegenstände, sondern blos über ihre Quantität, d. h. über die Zahl und das Verhältniß ihrer Theile. Alle geometrische Axiome drücken nur die allgemeinen Bedingungen der Erzeugung einer gewissen Größe durch eine successive Synthesis aus, so z. B. der Satz, daß es zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie gebe, daß zwei gerade Linien nicht einen Raum einschließen u. s. w.

So wie die äußere Form der Objecte in einer gewissen Ausdehnung besteht, so hat ihre innere Realität eine gewisse intensive Größe oder einen bestimmten Grad. Diese intensive Größe der Dinge ist äußerst verschieden; daher kommt es, daß zwei Körper von gleichem Umfange nicht die gleiche Schwere haben. Diese Intensität der Dinge ist zwar einer Verminderung fähig (wie wenn z. B. die Luft sich verdünnt oder das Wasser verdampft), aber sie kann niemals ganz verschwinden; es giebt also weder einen leeren Raum noch eine leere Zeit; das Grundgesetz der Natur ist das Gesetz der Stetigkeit.

Kant nennt diese beiden ersten Grundsätze constitutive Prinzipien, weil wir durch sie im Stande sind, eine vollständige Wahrnehmung zu bilden, z. B. die einer bestimmten Größe oder einer bestimmten Qualität; die beiden andern Arten von Prinzipien geben uns dagegen blos Regeln, um die Beziehungen eines Gegenstandes zu andern Gegenständen oder zu uns selbst zu bestimmen; sie sind regulative Prinzipien.

Das erste von diesen regulativen Prinzipien umfaßt wieder drei verschiedene Urtheile: 1) Es giebt in der Natur eine allgemeine Substanz oder Materie, als Grundlage aller Erscheinungen; diese Substanz beharrt, bei allem Wechsel ihrer äußeren Formen, unveränderlich, und ihr Quantum wird weder vermehrt noch vermindert. 2) Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung. 3) Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleichseiend wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

Diese drei Sätze sprechen einen der Hauptgesichtspunkte des Kantschen Systems aus. Die Idee der Substanz, vormals die Grundidee der ganzen Philosophie, die Quelle aller angeborenen Ideen, war von Locke zerstört worden. Das Prinzip der Causalität hatte ebenfalls den skeptischen Einwürfen Humes unterliegen müssen. Kant wollte das Ansehen dieser beiden Prinzipien wieder herstellen und ihre wahre Geltung nachweisen. Nach seiner Ansicht, liegt die Idee der Substanz in der Idee der Veränderung; denn die Veränderung setzt Etwas voraus, was sich verändert. Um eine Bewegung wahrzunehmen, um zu erkennen, daß ein Körper seinen Platz verändert, müssen wir selbst uns auf einem unbeweglichen Standpunkte befinden, und ebenso ist es nothwendig, um die Veränderung an einem Gegenstande vorzustellen, daß ein Theil des Gegenstandes unverändert bleibe; denn, sagt Kant, wenn der Gegenstand ganz verschwände und ein anderer an seine Stelle träte, so wäre dies keine Veränderung *eines* Gegenstandes, sondern es wären zwei ganz verschiedene und unter sich nicht verbundene Gegenstände vorhanden. Kant benutzt dieses Prinzip der Veränderung zu mehreren Schlußfolgerungen, von denen die beiden wichtigsten folgende sind: 1) Alle Veränderungen gehen ebenfalls

nach dem Geſetze der Stetigkeit vor ſich. 2) Es giebt kein wirkliches Entſtehen und Vergehen, ſondern nur einen Wechſel der Formen, indem die eigentliche Materie oder Subſtanz in allen Dingen fortwährend dieſelbe bleibt.

Was die Idee der Urſachlichkeit betrifft, ſo unterliegt deren Begründung und Feſtſtellung keinen geringen Schwierigkeiten. Hume hatte, wie wir uns erinnern, den Satz, daß es eine innere und nothwendige Beziehung zwiſchen zwei Erſcheinungen gebe, geradezu geleugnet und dieſe Vorſtellung für ein bloßes Erzeugniß unſrer Gewohnheit erklärt. Kant verſucht nun, den Beweis zu führen, daß es allerdings eine nothwendige und unableugbare Beziehung zwiſchen der Urſache und der Wirkung gebe, daß das Prinzip der Urſachlichkeit ein allgemeines Prinzip a priori ſei. Wir beziehen zwar oftmals, ſagt Kant, eine Vorſtellung auf die andere; allein in der Regel iſt dieſe Beziehung ganz willkührlich und an kein beſtimmtes Geſetz gebunden. Die Vorſtellung eines Baumes z. B. kann bei dem Stamme anheben und zu den Blättern übergehen; ſie kann aber auch zuerſt die Blätter und dann den Stamm auffaſſen. Allein in manchen Fällen verhält ſich dies anders. Wenn ich ein Bret ſehe, welches von einer Kugel durchbohrt iſt, ſo kann ich dieſe beiden Vorſtellungen, die der Kugel und die des Loches im Brete, nicht willkührlich ſo oder ſo ordnen, ſondern ich muß nothwendig die Vorſtellung des Loches auf die Vorſtellung der Kugel folgen laſſen. Hierin glaubt nun Kant die Erklärung der Idee der Urſachlichkeit zu finden. Jedesmal, ſagt er, wo zwei Erſcheinungen ſich uns in einer regelmäßigen und gleichbleibenden Aufeinanderfolge darſtellen, ſind wir genöthigt, die eine dieſer Erſcheinungen als die Wirkung der andern zu betrachten.

Die Wechſelwirkung der verſchiedenen Subſtanzen iſt die nothwendige Bedingung ihres Zugleichſeins oder, genauer

geſprochen, ihres Zugleicherſcheinens, denn, gäbe es blos Atome oder Monaden, ohne alle gegenſeitige Beziehung unter einander, wodurch ſollten wir eine Anſchauung ihres Zugleichſeins oder die Idee einer Einheit derſelben haben?

Was die Möglichkeit der Dinge betrifft, ſo unterſcheidet Kant zwiſchen einer logiſchen und einer objectiven Möglichkeit. Die logiſche Möglichkeit beſchränkt ſich darauf, daß eine Idee keinen Widerſpruch in ſich enthält; allein dieſe logiſche Möglichkeit reicht nicht hin, um ein Ding wirklich vorzuſtellen; dazu iſt vielmehr auch noch objective Möglichkeit erforderlich; d. h., die Idee, die wir uns von einem Dinge gebildet haben, muß auch durch die Anſchauung zur Darſtellung gebracht werden können. Wenn wir z. B. ſagen: Zwei gerade Linien ſchließen einen Raum ein, ſo enthält dieſe Idee, an ſich betrachtet, nichts Widerſprechendes; allein, verſuchen wir nun, dieſelbe zu verwirklichen, und ziehen wir, zu dem Ende, zwei ſolche Linien, ſo ſehen wir wohl ein, daß es unmöglich ſei, auf dieſe Weiſe eine vollſtändige Figur zu Stande zu bringen; wir überzeugen uns alſo von der objectiven Unmöglichkeit unſrer Idee.

Die Idee der Realität oder des wirklichen Daſeins eines Dinges gründet ſich, nach Kant, entweder auf die unmittelbare Anſchauung, oder auf einen Schluß aus einer ſolchen Anſchauung. Die Exiſtenz eines Dinges blos durch die Idee zu beweiſen, die wir uns von dem Dinge gebildet haben, hält Kant für gänzlich unmöglich. Wir wiſſen alſo z. B., daß es eine elektriſche Materie giebt, weil wir die Wirkungen dieſer Materie empfinden, obgleich wir ſie ſelbſt nicht ſehen können. Auf dieſelbe Weiſe verſucht nun Kant auch einen Beweis für die Realität der Außenwelt, welche von den Idealiſten beſtritten worden war. Unſer Bewußtſein, ſagt Kant, iſt in einer ſteten Bewegung oder Entwickelung be-

griffen; nun ſetzt aber, nach dem Prinzip der Subſtantialität, jede Bewegung oder Veränderung etwas Unveränderliches oder Beharrliches voraus; in uns giebt es ein ſolches Beharrliches nicht, es muß alſo außer uns, in dem Daſein einer realen Körperwelt, gegeben ſein. Wie wären wir im Stande, den Fortgang unſres Lebens nach Geſetzen der Zeit zu beſtimmen, wenn wir nicht denſelben mit dem wandelloſen und beharrlichen Zuſtande eines äußeren Objectes, nämlich der Erde, vergleichen könnten?

Die Erklärung des letzten Grundſatzes, desjenigen der Nothwendigkeit, welche Kant an dieſer Stelle giebt, weicht in vieler Beziehung von der in dem Abſchnitte von dem Schematismus aufgeſtellten ab. Dort nämlich erklärte Kant Dasjenige für nothwendig, was zu jeder Zeit exiſtirt; er bezog alſo das Merkmal der Nothwendigkeit auf die Subſtanz; hier dagegen wendet er daſſelbe auf die Eigenſchaften und Veränderungen der Subſtanz an, indem er behauptet, die Nothwendigkeit einer Wirkung laſſe ſich aus der Idee ihrer Urſache folgern.

Zuletzt kommt Kant noch einmal auf die allgemeine Regel zurück, welche er ſchon oben für den Gebrauch der Kategorien und der Grundſätze a priori aufgeſtellt hat. Dieſe Regel beſteht darin, daß wir jene Ideen niemals anwenden dürfen, um einen Gegenſtand außerhalb der Erfahrung und ohne die Beihülfe der Sinnlichkeit zu erkennen, daß wir alſo dieſelben nicht auf die Dinge an ſich, ſondern nur auf die Erſcheinungen der Dinge richten dürfen. Die Philoſophen haben die ganze Maſſe der Objecte in zwei Sphären getheilt, wovon die eine die Dinge, inſofern ſie uns erſcheinen, die andere die Dinge an ſich enthalten ſoll; ſie haben von einem Reich des Sinnlichen und von einem Reich des Ueberſinnlichen (mundus sensibilis et mundus intelligibilis), von einer

Welt der Erſcheinungen (φαινόμενα) und von einer Welt der Gedankendinge (νοούμενα) geſprochen. Allein die Art, wie die Philoſophen dieſe beiden verſchiedenen Klaſſen von Gegenſtänden betrachten, hat zu einer gefährlichen Täuſchung Veranlaſſung gegeben. Man hat nämlich geglaubt, es gebe in der That zwei verſchiedene Quellen unſrer Erkenntniſſe, die eine für die empiriſchen, die andere für die überſinnlichen oder transſcendenten Erkenntniſſe. Man hat ſich eingebildet, wie die Erſcheinungen Gegenſtand einer Sinnenerkenntniß ſind, ſo müßten die Dinge an ſich ebenfalls Gegenſtand einer poſitiven Erkenntniß werden können, ſei es nun durch angeborene Ideen, ſei es durch logiſche Schlußfolgerungen. Nach der Anſicht Kants, iſt jedoch das Reſultat einer kritiſchen Prüfung unſres Erkenntnißvermögens nur dies, daß wir die Grenzen dieſes Vermögens kennen lernen, nicht aber, daß wir Etwas über Das erfahren, was jenſeits dieſer Grenzen liegt. Die Kritik der Vernunft ſagt uns blos, daß Dasjenige, was nicht in die Sinne fällt, was uns nicht erſcheint, auch überhaupt kein Gegenſtand unſrer empiriſchen Erkenntniß ſein könne, aber ſie ſagt keineswegs, daß ein ſolcher Gegenſtand nun eben darum einer anderen Auffaſſung fähig ſei; mit einem Wort, der Begriff: Ding an ſich, Gedankending, Noumen, iſt ein negativer oder ein Grenzbegriff, d. h. wir wenden denſelben blos an, um die natürlichen Grenzen unſrer Erkenntniß und Erfahrung zu bezeichnen und um das ſpeculative Denken, welches die Schranken dieſer Erkenntniß zu überſchreiten geneigt iſt, in die, allerdings begrenzte, aber ſichere Sphäre der Erfahrung zurückzuweiſen.

Allein, trotz dieſer gegründeten Ermahnungen der Kritik, hört dennoch das brennende Verlangen unſres Geiſtes nach einem abſoluten und vollkommenen Wiſſen nicht auf, uns immer weiter vorwärts zu treiben. Können wir uns auch

nicht verhehlen, daß die Formen, welche der Verstand uns an die Hand giebt, jederzeit einen sinnlichen Stoff voraussetzen, so hält uns dies doch nicht ab, der Hoffnung nachzuhängen, es könnte doch wohl möglich sein, auf einem andern Wege zu einem absoluten Wissen und zu übersinnlichen Erkenntnissen zu gelangen. Sind denn Verstand und Sinnlichkeit die einzigen Quellen unserer Erkenntnisse? giebt es nicht vielmehr, außer diesen beiden, noch eine dritte, vornehmere und ergiebigere, nämlich die Vernunft, das Vermögen der Ideen und Prinzipien? So denkt der menschliche Geist, in seinem unauslöschlichen Durst nach Wahrheit, und in dieser Erwartung nimmt er seine Zuflucht zur Vernunft, bei welcher er Das zu finden hofft, was ihm weder Verstand noch Sinnlichkeit gewähren.

Die Kritik muß daher auch den Gebrauch der Vernunft einer genauen Prüfung unterwerfen. Leider lehrt uns nicht blos die Geschichte der Philosophie, sondern die Geschichte des menschlichen Geistes im Allgemeinen, daß dieser Gebrauch der Vernunft zu allen Zeiten keine andere Resultate hervorgebracht hat, als Täuschungen aller Art, Täuschungen, welche um so gefährlicher sind, als sie vollkommen das Ansehen zweifelloser Wahrheiten haben und auf uns einen fast unwiderstehlichen Einfluß üben, weil sie unsrer Begierde nach absolutem Wissen schmeicheln. Die Kritik hat die Aufgabe, uns vor diesen Täuschungen zu bewahren, sie zu zerstören, und zugleich deren Ursachen nachzuweisen. Dies wird der Gegenstand des zweiten Theils der transscendentalen Logik, **der Dialektik**, sein.

Transſcendentale Dialektik.

Der Verſtand iſt das Vermögen der Regeln, die Vernunft das Vermögen der Prinzipien. Der Verſtand ſtrebt nach relativer Einheit in den empiriſchen Erkenntniſſen, indem er, durch ſeine Urtheile, einen Begriff dem andern unterordnet; die Vernunft geht auf eine abſolute Einheit aller unſrer Erkenntniſſe aus und bedient ſich zu dieſem Zwecke der Schlüſſe. So z. B. ordnet der Verſtand alle empiriſche Erſcheinungen in eine lange Folge von Urſachen und Wirkungen; allein das Syſtem, was er auf dieſe Weiſe zu Stande bringt, iſt immer nur ein relatives oder bedingtes, da keine von allen dieſen Urſachen die abſolut erſte iſt. Die Vernunft dagegen geht von der Idee einer ſolchen abſoluten Urſache oder Subſtanz aus und ſucht aus dieſer Idee des Abſoluten alle andere Ideen durch eine rein logiſche Schlußfolgerung herzuleiten.

Dieſe Idee des Abſoluten nun wird von unſrer Vernunft unter drei verſchiedenen Formen aufgefaßt. Erſtens, haben wir die Idee eines Weſens, welches das Prinzip aller unſrer Handlungen und aller unſrer Erkenntniſſe ſein ſoll, welchem wir aber auch ein Daſein außerhalb unſrer gegenwärtigen, ſinnlichen Exiſtenz zuſchreiben, eine einfache, unveränderliche, unſterbliche Subſtanz, unſre Seele. Zweitens, haben wir die Idee einer abſoluten Totalität aller Dinge, d. h. die Idee einer räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit der Welt und einer abſolut erſten Urſache derſelben. Drittens endlich, haben wir die Idee eines abſoluten Weſens, als der Einheit der objectiven Welt und des ſubjectiven Bewußtſeins, als der oberſten Urſache aller Dinge, als des an und durch ſich exiſtirenden Weſens, die Idee Gottes.

Nach dieſen drei Richtungen hin entwickelt ſich alſo die Thätigkeit unſrer Vernunft; allein in allen dieſen drei Fällen

geräth dieſelbe, wenigſtens nach Kants Anſicht, auf Irrwege und verſtrickt ſich in Selbſttäuſchungen; ſie täuſcht ſich über das Weſen der menſchlichen Seele, durch den Trugſchluß, den ſie begeht, indem ſie Dasjenige, was nur dem empiriſchen Ich zukommt, auf das abſolute Ich überträgt; ſie verfällt in Widerſprüche, wenn ſie die Unendlichkeit der Welt oder das Daſein einer freien und oberſten Urſache zu erweiſen ſucht, und ſieht ſich, in Folge deſſen, einem vollkommenen Skepticismus preisgegeben; und, verſucht ſie endlich gar, ſich zu der Idee eines höchſten Weſens zu erheben und das Daſein Gottes zu beweiſen, ſo verfehlt ſie auch hier ihren Zweck, und ihre glänzendſten Beweisführungen löſen ſich vor dem ſcharfen Blicke der Kritik in trügeriſche Sophismen auf.

Die Metaphyſiker ſprechen von der menſchlichen Seele wie von einer abſoluten Subſtanz, d. h. ſo, als ob dieſelbe an und durch ſich beſtände und handelte, ohne die Mitwirkung des Körpers und der äußeren Gegenſtände. Eine ſolche Vorausſetzung iſt es, welche die Grundlage der Lehre von der Unſterblichkeit der Seele bildet. Kant weiſt die Grundloſigkeit dieſer Idee nach, indem er zeigt, daß unſer Ich oder unſer Selbſtbewußtſein niemals und unter keiner Bedingung von der Exiſtenz unſres Körpers und der Außenwelt ſich trennen läßt, daß die Merkmale der Einheit, Einfachheit und Einerleiheit, welche man dem Bewußtſein beilegt, ſich uns nur in deſſen Beziehungen zu der Körperwelt offenbaren, und daß daher auf keine Weiſe dargethan werden kann, ob dieſelben Merkmale ihm auch dann zukommen, wenn wir es uns von allen körperlichen Beziehungen getrennt denken, ja ob es überhaupt unter einer andern Form, als dieſer körperlichen und ſichtbaren, exiſtiren könne. Bei Alledem iſt Kant weit entfernt, die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele zu leugnen; nur Das behauptet er, daß dieſe Idee kein metaphy-

ſiſches Dogma, ſondern vielmehr ein praktiſcher Glaubensſatz ſei.

Der falſche Gebrauch, den die Vernunft von den kosmologiſchen Ideen macht, bringt mannigfache Widerſprüche oder Antinomien hervor. Die Vernunft will durch ihre Ideen das Gebiet unſrer Erkenntniſſe bis zu dem Begriffe eines Abſoluten oder Unbedingten erweitern, ſieht ſich aber bei jedem dieſer Verſuche durch den Verſtand zurückgehalten und an die Erfahrung verwieſen; ſo entſteht zwiſchen beiden Vermögen ein Streit, indem jedes derſelben ſich zum Richter über das andere aufwirft; einen ſolchen Kampf nennt Kant eine Antinomie. Solcher Antinomien giebt es, nach Kant, vier; ſie entſprechen den vier Hauptkategorien, nämlich denen der Quantität, Realität, Urſachlichkeit und Nothwendigkeit.

Die erſte Antinomie, welche ſich auf die Idee der Quantität bezieht, entſpringt aus dem Gegenſatze der beiden folgenden Behauptungen:

1. Theſis. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und iſt, dem Raume nach, in Grenzen eingeſchloſſen.

2. Antitheſis. Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, ſondern iſt, ſowohl in Anſehung der Zeit als des Raums, unendlich.

Die Welt, ſagt die Vernunft, iſt ein Ganzes. Denken wir uns nun dieſelbe als einen großen Proceß der Entwickelung, ſo muß es einen abſolut erſten Punkt geben, von wo dieſe Entwickelung anhebt. Betrachten wir dieſelbe nach ihrem Daſein im Raume, ſo müſſen wir ebenfalls, um ſie uns als ein Ganzes vorzuſtellen, ſie in Grenzen einſchließen. Eine Entwickelung ohne Anfang, eine Körpermaſſe, welche ſich nach allen Seiten ins Unendliche ausdehnt, ſteht mit dem Begriff eines Ganzen oder eines Alls in Widerſpruch.

Aber, entgegnet der Verſtand, wenn die Welt einen Anfang in einem beſtimmten Zeitpunkte genommen hat, was war denn vorher, ehe die Welt entſtand? Die Zeit, als ein Unendliches, war ſchon vorhanden; es gab alſo eine leere Zeit. Wenn wir ſagen, eine Thatſache oder eine Reihe von Thatſachen habe in einem beſtimmten Zeitpunkte begonnen, ſo ſagen wir dies mit Beziehung auf eine andere Thatſache, welche in demſelben Zeitpunkte aufgehört hat und auf welche dieſe neue Thatſache gefolgt iſt. So lange es aber noch gar Nichts giebt, haben wir auch Nichts, um den Zeitpunkt zu beſtimmen, wo Etwas entſtehen ſoll. Eben ſo iſt es mit den Raumgrenzen. Soll die Welt begrenzt ſein, ſo kann ſie dies nur ſein durch den leeren Raum; allein wie kann der leere Raum die Welt begrenzen? Die einzelnen Dinge innerhalb der Welt ſind zwar begrenzt, nämlich das eine durch das andere; allein die Welt ſelbſt, als die Geſammtheit alles Deſſen, was iſt, kann nicht begrenzt ſein, da es durchaus Nichts giebt, was ſie begrenzen könnte.

Zweite Antinomie.

1. Theſis. Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Theilen und es exiſtirt überall Nichts, als das Einfache oder Das, was aus dieſem zuſammengeſetzt iſt.

2. Antitheſis. Kein zuſammengeſetztes Ding in der Welt beſteht aus einfachen Theilen und es exiſtirt überall nichts Einfaches in derſelben.

Jede Zuſammenſetzung muß zuletzt aus gewiſſen einfachen und untheilbaren Elementen beſtehen, denn, gäbe es keine ſolche einfache und untheilbare Grundelemente, löſte ſich jede Subſtanz wieder in andere Subſtanzen auf, ſo bliebe zuletzt gar Nichts übrig, woraus wir ein Ganzes wiederzuſammenſetzen könnten. Auch haben mehrere Philoſophen die-

ſen Satz, daß es einfache Theile gebe, als Axiom an die Spitze ihrer Syſteme geſtellt. So nahm Epikur als die letzten Beſtandtheile aller Dinge die Atome, Leibnitz die Monaden an.

Auf der andern Seite iſt es allerdings unſrem Verſtande unmöglich, ſich das Daſein eines abſolut einfachen Elements zu denken, denn Alles, was exiſtirt, exiſtirt in einem beſtimmten Raume; da nun jeder Raum ein Continuum iſt, d. h. aus einer Mehrheit unter ſich zuſammenhängender Raumtheile beſteht, ſo muß auch Das, was einen Raum einnimmt, aus einer Mannigfaltigkeit von Theilen beſtehen oder, mit andern Worten, zuſammengeſetzt ſein. Sollten alſo die einfachen Theile, welche die Vernunft annimmt, wirkliches Daſein haben, ſo müßten ſie auch eine Ausdehnung, folglich auch eine Mehrheit von Elementen beſitzen, was ein Widerſpruch iſt.

Dritte Antinomie.

1. Theſis. Die Cauſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher die Erſcheinungen der Welt insgeſammt abgeleitet werden können; es iſt vielmehr nothwendig, zur Erklärung derſelben noch eine Cauſalität durch Freiheit anzunehmen.

2. Antitheſis. Es iſt keine Freiheit, ſondern Alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur.

Nehmen wir an, es gebe keine andere Cauſalität, als nach Geſetzen der Natur, d. h. keine Urſache handle frei oder ſelbſtſtändig, ſondern jede Urſache werde in ihren Wirkungen und ſelbſt in ihrem Daſein durch eine vorhergehende Urſache beſtimmt; jeder Zuſtand ſetze einen anderen Zuſtand voraus, aus dem er unausbleiblich, nach einer feſten Regel, entſpringe; was würde die Folge hiervon ſein? Es würde gar keine Wirkung ſtattfinden, denn, da die Urſache A, um zu wirken, erſt

durch die Urſache B beſtimmt werden müßte, die Urſache B aber ebenfalls erſt auf die Urſache C folgte u. ſ. w., ſo würde dieſes ganze Getriebe von Urſachen ſtillſtehen, weil es an einer bewegenden Kraft fehlte, um ihm den erſten Anſtoß zu geben. Demnach muß eine Cauſalität angenommen werden, durch welche Etwas geſchieht, ohne daß die Urſache davon noch weiter durch eine andere, vorhergehende Urſache beſtimmt ſei, d. h. eine abſolut freie Urſache, als der Anfangspunkt der Reihe von Erſcheinungen, die nach Naturgeſetzen auf einander folgen.

Nichtsdeſtoweniger iſt dieſe Idee einer freien Urſache völlig unverträglich mit dem Geſetze der Cauſalität, d. h. mit dem Grundſatze, daß in der Natur alle Erſcheinungen nach einer beſtimmten Folge von Urſache und Wirkung zuſammenhängen. Die Idee einer freien Urſache hebt alſo alle Einheit der Erfahrung auf, kann daher ſelbſt in keiner Erfahrung angetroffen werden und iſt mithin ein leeres Gedankending.

Vierte Antinomie.

1. Theſis. Zu der Welt gehört Etwas, das, entweder als ihr Theil oder als ihre Urſache, ein ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt.

2. Antitheſis. Es exiſtirt überall kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Urſache.

Das große Syſtem von Erſcheinungen und Veränderungen, welches wir Natur nennen, muß nothwendig von einem erſten Punkte, von einer letzten und höchſten Urſache ausgehen; ſo ſpricht unſre Vernunft. Unſer Verſtand ſetzt dieſem Ausſpruch der Vernunft folgende Betrachtung entgegen. Das Geſetz der Cauſalität, ſagt er, befiehlt uns, jede Erſcheinung auf eine Urſache und jede Urſache abermals auf eine höhere

Urſache zurückzuführen und mit dieſer Aufſuchung immer höherer Urſachen bis ins Unendliche fortzufahren. Dieſem Geſetz zufolge kann es daher keine abſolut erſte oder unbedingte Urſache geben, vielmehr ſind alle Urſachen relativ oder bedingt.

Dieſer ganze Widerſtreit zwiſchen der Vernunft und dem Verſtande, welcher ſich uns hier unter vier verſchiedenen Geſichtspunkten dargeſtellt hat, läßt ſich auch mit einem allgemeineren und umfaſſenderen Ausdruck als der Gegenſatz des Empirismus oder Skepticismus gegen den Dogmatismus oder die Metaphyſik bezeichnen. Der Dogmatismus ſucht überall die abſolute Einheit, das Syſtem; der Empirismus ſieht in der Natur Nichts, als Beziehungen; jener will unſern Erkenntniſſen den Stempel unwandelbarer, ewiger Wahrheiten aufdrücken; dieſer iſt ſtets geneigt, ſeine Ideen zu berichtigen und zu erweitern, in dem Maße, wie die fortſchreitende Beobachtung dem menſchlichen Geiſte immer mehr das wahre Weſen der Dinge enthüllt. Pflicht des kritiſchen Philoſophen iſt es nun, dieſen Streit zu ſchlichten, der ſich im Schoße unſres Bewußtſeins erhebt und eben ſo ſehr die Ruhe unſres Gemüths, als die Sicherheit unſrer Erkenntniß gefährdet; die Anſprüche beider Parteien auf alle Zeit durch eine klare und wohlbegründete Entſcheidung feſtzuſtellen, und auf dieſe Weiſe dem menſchlichen Geiſt die Einheit und Selbſtgewißheit ſeines Fühlens und Wiſſens zurückzugeben. Zu dieſem Zweck müſſen wir vor allen Dingen das Object des Streites genauer beſtimmen. Dieſes Object iſt die Idee der Welt, oder vielmehr, die Merkmale dieſer Idee. Der dogmatiſche Philoſoph behauptet, die Welt ſei endlich; der Empiriker ſucht die Unendlichkeit derſelben darzuthun; aber Beide gehen von derſelben Idee aus, nämlich von der Idee der Welt als eines Ganzen, als eines beſtimmten, wirklich exiſtirenden Dinges, welches Gegenſtand einer einzigen Anſchauung ſein könne; Beide

ſtellen ihre Frage ſo: Iſt die Welt endlich oder unendlich? d. h. ſtimmt die Idee des Endlichen oder die des Unendlichen mit der Idee der Welt überein? Beide denken ſich alſo dieſe Welt als ein Ding an ſich, als die Urſache unſrer kosmologiſchen Ideen, nicht als deren Product; die Idee: Welt, iſt für ſie eine conſtitutive Idee, d. h. die Idee eines Anſich, eines Noumens. Allein die kritiſche Philoſophie hat uns gelehrt, die Dinge nicht auf dieſe Weiſe anzuſehen, ſondern dieſelben blos als Erſcheinungen, als Gegenſtände unſrer Erfahrung zu betrachten, welche ſich ſomit nach den Geſetzen dieſer Erfahrung richten. Die Welt als Ding an ſich exiſtirt gar nicht für uns, kann daher auch niemals Gegenſtand eines ſpeculativen Urtheils ſein. Die Idee: Welt, iſt allerdings in unſerm Bewußtſein enthalten, aber nicht als Idee oder Abbild eines wirklichen Objects, ſondern einzig und allein als Regel unſres Verſtandes; es iſt eine regulative Idee, keine conſtitutive. Unſre Sinne zeigen uns überall begrenzte Körper, einzelne, beſtimmte Thatſachen; aus dieſen Vorſtellungen bildet unſer Verſtand die Idee eines beſtimmten Raumganzen und einer beſtimmten Zeit, die Idee eines Alls, einer Welt. Dieſe Idee kann nun bald von größerem, bald von geringerem Umfang ſein, je nachdem der Verſtand eine größere oder geringere Menge von Erſcheinungen in eine Einheit zuſammenfaßt. So z. B. bezeichnen viele rohe Völker mit dem Ausdruck: Welt, nur unſre Erde oder wohl gar das Land, welches ſie bewohnen, und gleicherweiſe beginnen ſie die Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts da, wo ihr eigner Stamm zuerſt als Nation aufgetreten iſt. Jemehr aber die Erfahrung der Menſchen ſich erweitert, deſto mehr entwickelt ſich auch jene Idee des Weltganzen und der Geſchichte, eben vermöge des regulativen Prinzips unſrer Vernunft, von dem wir oben geſprochen haben. Die Vernunft treibt den

Verſtand an, in der Aufſuchung und Zuſammenfaſſung der Erſcheinungen immer weiter zu gehen und auf dieſe Weiſe ſeine Begriffe ins Unendliche fort (in indefinitum) zu entwickeln. Die Sache unter dieſem Geſichtspunkt betrachtet, verſchwindet ſogleich jeder Widerſpruch zwiſchen Vernunft und Verſtand. Denn, was zunächſt die beiden erſten Sätze betrifft, welche die Endlichkeit und die Unendlichkeit der Welt ausſprechen, ſo bedarf es nur einer geringen Abänderung, um ſie mit einander in Einklang zu ſetzen. Man braucht nämlich blos das Urtheil: Die Welt iſt endlich oder unendlich (ein Satz, welcher deshalb unrichtig iſt, weil wir davon, was die Welt an ſich ſei, überhaupt Nichts wiſſen) dahin abzuändern, daß man ſagt: Wir betrachten die Welt bald als endlich, bald als unendlich, oder: Wir wenden die Ideen: Welt, All, Ganzes bald auf eine begrenzte Sphäre von Erſcheinungen an, bald aber gehen wir über dieſe Sphäre hinaus, indem wir neue Erſcheinungen in den Begriff: Welt, aufnehmen und dieſen ſelbſt dadurch erweitern. Der Begriff: Welt, iſt alſo jederzeit ein begrenzter, aber ebenſo haben wir jederzeit das Streben, dieſen Begriff ins Unendliche zu erweitern und zu entwickeln. Die eben genannte Idee ſtellt ſich uns ſomit unter zwei verſchiedenen Geſichtspunkten dar; das eine Mal als ein beſtimmter, fertiger und geſchloſſener Begriff unſres Denkens, das andre Mal als das regulative Prinzip unſrer Vernunft, welches unſern Verſtand in ſteter Bewegung erhält und alle Fortſchritte deſſelben bedingt. Eben ſo verhält es ſich mit der zweiten Antinomie. Indem wir einen Körper zerlegen, erhalten wir ſtets eine beſtimmte Anzahl von Theilen, von denen jeder als eine einfache und abgeſchloſſene Einheit erſcheint; allein nichtsdeſtoweniger können wir einen jeden dieſer Theile von Neuem zerlegen und ſo die Theilung des Körpers ins Unendliche fortſetzen. Somit iſt

allerdings eine unendliche Theilung eines jeden Körpers möglich, allein falſch iſt es, von einer unendlichen Menge von Theilen zu ſprechen, weil dieſer Begriff: unendlich, nicht auf das objective und gleichzeitige Daſein der Theile, ſondern nur auf die Handlung des Theilens ſelbſt Anwendung findet. Der Grundfehler bei dieſen beiden erſten Antinomien, den ſogenannten mathematiſchen, beſteht alſo darin, daß die betreffenden Kategorien der Quantität und der Qualität bald in einem zu ausgedehnten, bald in einem zu beſchränkten Sinne gebraucht werden, und die Auflöſung des Widerſpruchs wird dadurch möglich, daß man nachweiſt, wie die beiden widerſprechenden Merkmale ſich gar nicht an einem und demſelben Begriffe vorfinden oder von einer und derſelben Thätigkeit unſres Bewußtſeins ausgeſagt werden, ſondern wie vielmehr dieſer Gegenſatz der Merkmale auf dem Gegenſatze zweier verſchiedener Anſchauungsweiſen beruht, nach welchen unſer Bewußtſein die äußeren Gegenſtände bald von dieſer, bald von jener Seite betrachtet. Ein anderes Reſultat giebt die kritiſche Betrachtung der beiden dynamiſchen Antinomien, welche ſich auf den Widerſpruch zwiſchen dem Weſen der Dinge und den Kategorien unſres Denkens beziehen. Bei der erſten dieſer beiden Antinomien handelt es ſich um die Frage, ob die menſchlichen Thaten ein reines Product der mechaniſchen Verkettung natürlicher Urſachen ſeien, oder ob es zu ihrer Hervorbringung einer freien Kraft bedürfe. Die Erfahrung zeigt uns überall endliche und bedingte Urſachen; die Vernunft dagegen ſtellt die Idee einer Freiheit auf, welche unabhängig von den Naturgeſetzen handeln ſoll. Welche von beiden Autoritäten hat Recht? Glauben wir der Vernunft, ſo unterbrechen wir den regelmäßigen Lauf der Natur und berauben uns ſelbſt dadurch des einzigen Mittels einer ſicheren und feſten Erkenntniß. Wollen wir aber blos der Erfahrung fol-

gen, ſo kommen wir auf ein Reſultat, gegen welches ſich unſer moraliſches Gefühl ſträubt, denn, ſind unſre Handlungen die nothwendige Wirkung einer regelmäßigen Verknüpfung mechaniſcher Kräfte, einer beſtimmten Anziehung und Abſtoßung körperlicher Elemente, ſo iſt es um unſre moraliſche Freiheit, um das Anſehen und die Würde des Sittengeſetzes geſchehen. So unauflösbar dieſer Widerſpruch ſcheint, ſo glaubt Kant doch in ſeinem kritiſchen Verfahren das Mittel gefunden zu haben, denſelben auszugleichen. Ohne Zweifel, ſagt er, ſetzt jede unſrer Handlungen einen freien Act unſres Willens voraus, einen Act, der durch keine vorhergehende Handlung beſtimmt iſt. Dieſer Willensact kann aber nie Gegenſtand einer empiriſchen Vorſtellung ſein; er gehört nicht der Reihe der ſinnlichen Erſcheinungen an, ſondern einer überſinnlichen Ordnung der Dinge. Unſre Seele iſt, inſoweit ſie frei handelt, ein überſinnliches Weſen, ein Ding an ſich, ein Noumen. Allein nach andern Seiten hin gehört jede unſerer Handlungen auch der Erſcheinungswelt an; ſie bildet einen Theil unſrer Erfahrung; ſie bezieht ſich auf eine frühere Handlung, als auf ihre Urſache, und eben ſo auf eine ſpätere, als auf ihre Wirkung. Unter dieſem Geſichtspunkte betrachtet, d. h. nach ihren Beziehungen zu der ſinnlichen oder Erfahrungswelt, iſt jede Handlung dem ſtrengen Geſetz der Nothwendigkeit unterworfen und bildet ein Glied in der großen, feſtgefügten Kette der Urſachen und Wirkungen, welche wir Natur nennen. Betrachten wir z. B. die That eines Mörders. Wir erklären ſein Verbrechen aus gewiſſen pſychologiſchen oder wohl gar phyſiſchen Urſachen, aus den natürlichen Anlagen und Neigungen des Individuums, aus ſeinem Temperament, ſeinem Charakter, ja ſelbſt aus ſeiner Körperbeſchaffenheit; wir nehmen Rückſicht auf die Fehler ſeiner Erziehung, auf den mangelhaften Unterricht, den er genoſſen,

auf den verderblichen Einfluß, welchen das Beiſpiel ſeiner Umgebungen, vielleicht ſeiner eigenen Familie, auf ihn geübt hat; wir bringen auch Das in Anſchlag, daß er ſein ganzes Leben hindurch mit Unglück zu kämpfen hatte, daß er überall, wo er ſich einen unabhängigen und redlichen Unterhalt verdienen wollte, durch die Härte und Fühlloſigkeit ſeiner glücklicheren Mitbürger zurückgeſtoßen ward; endlich ziehen wir die Summe aus allen dieſen Betrachtungen und bilden uns den Schluß, daß dieſer Menſch durch die ganzen Vorgänge ſeines früheren Lebens zu Dem geworden ſei, was er iſt, und daß die äußeren und inneren Einflüſſe, welche auf ihn gewirkt, ihn mit einer faſt unwiderſtehlichen Gewalt zu der That getrieben haben, um welcher willen wir ihn verabſcheuen; daß er alſo nicht die freie Wahl hatte, dieſe That zu vollbringen oder zu unterlaſſen, ſondern daß er ein willenloſes Werkzeug in der Hand der Nothwendigkeit, ein bloßes Rad in der großen Maſchine der Natur war. Und dennoch machen wir einen ſolchen Menſchen für ſeine That verantwortlich, dennoch beſtrafen wir ihn dafür, dennoch ſagen wir, es ſei ſeine That, und ſetzen alſo voraus, daß er doch die Freiheit gehabt habe, ein Verbrecher zu werden oder tugendhaft zu bleiben; daß es für ſeinen Willen nicht unmöglich geweſen wäre, allen jenen Einflüſſen zu widerſtehen, welche ihn zu dem Verbrechen trieben; mit einem Worte, wir ſchreiben ihm eine vollkommene moraliſche Freiheit zu. Dieſe Art, die menſchlichen Handlungen aus einem doppelten Geſichtspunkte zu betrachten, hat nun, nach Kants Anſicht, gar nichts Widerſprechendes. Der Menſch, ſagt Kant, iſt Bürger zweier Welten, einer irdiſchen und einer geiſtigen; in ſeinem Weſen berühren ſich die beiden entgegengeſetzten Sphären des Sinnlichen und des Ueberſinnlichen; dadurch wird aber keineswegs die Einheit des menſchlichen Bewußtſeins aufgehoben

oder in demſelben ein Widerſpruch erzeugt, ſofern man nur beide Richtungen in Menſchen genau zu ſcheiden weiß und nicht der einen zuſchreibt, was nur der andern zukommt. Der Menſch als Erfahrungsweſen, als Object unſrer theoretiſchen Betrachtung, iſt den Naturgeſetzen unterworfen; der Menſch als Gedankenweſen iſt von dieſen Geſetzen unabhängig, handelt frei; aber eben deshalb kann dieſe Freiheit niemals Gegenſtand unſrer Erkenntniß, ſondern nur Gegenſtand unſres inneren Moralgefühls werden; oder, mit andern Worten, die Idee der Freiheit iſt keine ſpeculative, metaphyſiſche Idee, ſondern eine praktiſche; daher kann auch die Kritik der theoretiſchen Vernunft blos die Grenzen des Gebrauchs dieſer Idee angeben; erſt die Kritik der praktiſchen Vernunft wird uns auch poſitive Aufſchlüſſe über Weſen und Zweck dieſer Freiheit verſchaffen können.

Auf gleiche Weiſe wird endlich auch die vierte Antinomie, mit Hülfe des kritiſchen Prinzips, erledigt. Die Natur gehorcht in allen ihren Theilen dem Geſetze der Cauſalität; jeder Zuſtand weiſt uns auf einen frühern Zuſtand zurück; jede Urſache ſetzt eine andere Urſache voraus, deren Wirkung ſie iſt; nirgends im ganzen Umkreis unſrer Erfahrung giebt es eine abſolut erſte Urſache. Hierdurch würde alſo die oben aufgeworfene Frage ganz zu Gunſten des Verſtandes entſchieden und die Idee eines abſoluten Prinzips aller Dinge zurückgewieſen ſein. Allein wir müſſen bedenken, daß die Natur, von welcher wir hier ſprechen, blos die ſinnliche Natur iſt oder die Natur, wie ſie uns erſcheint; wir können alſo nicht behaupten, daß es überhaupt eine abſolute Urſache nicht gebe, ſondern wir können blos ſagen, daß wir eine ſolche nicht kennen, daß ſie in unſrer Erfahrung nicht vorkomme; kurz, die Idee eines unendlichen Fortganges von Wirkung zu Urſache findet ihre Anwendung nur in der Welt des Sichtbaren, ſchließt aber die

Idee einer unſichtbaren Urſache, als des oberſten Prinzips aller ſichtbaren Erſcheinungen, keineswegs aus. Wir können zwar ebenſowenig nachweiſen, daß eine ſolche oberſte Urſache exiſtire, denn, wie wir eben dargethan haben, unſre Erfahrung ſagt uns von einer ſolchen Nichts; allein ſo Viel ſcheint feſtzuſtehen, daß das Prinzip der Erfahrung, d. h. das Prinzip, daß jede Urſache abermals die Wirkung einer andern Urſache ſei, uns keineswegs hindert, die Möglichkeit einer Urſache an ſich anzunehmen, wenn wir uns nur beſcheiden, daß dieſe Idee niemals Gegenſtand einer metaphyſiſchen Erkenntniß ſein könne.

Dieſe letzte Antinomie bildet den Uebergang zu den theologiſchen Ideen unſrer Vernunft. Zuerſt nämlich ſtellt unſre Vernunft, gleichſam noch zweifelnd, die Frage auf, ob die Idee einer oberſten Urſache, Gottes, zuläſſig ſei, ob ſie nicht gegen ein feſtſtehendes Geſetz unſres Denkens ſtreite. In dem theologiſchen Theile der Metaphyſik dagegen verſucht man ſchon die Realität und die Nothwendigkeit dieſer Idee darzuthun; man wagt es, das Daſein Gottes zu beweiſen. Daher wird die Kritik ſich auch über dieſe theologiſchen Anſichten verbreiten und die verſchiedenen Beweisführungen prüfen müſſen, durch welche die Vernunft ihren Zweck zu erreichen ſucht.

Es giebt hauptſächlich drei Arten von Beweiſen für das Daſein Gottes. Der erſte iſt unter dem Namen des ontologiſchen Beweiſes bekannt; der zweite geht von kosmologiſchen Ideen aus, und der dritte fügt dieſen noch gewiſſe teleologiſche Geſichtspunkte hinzu. Der ontologiſche Beweis gründet ſich auf bloße logiſche Schlußfolgerungen; er geht a priori zu Werke. Die beiden andern knüpfen an empiriſche Vorſtellungen an und erheben ſich erſt allmälig zu überſinnlichen Ideen.

Der Begriff: Gott, enthält zwei Grundideen; erſtens, die Idee einer abſoluten Realität; zweitens, die Idee eines abſoluten oder nothwendigen Daſeins.

Alle Dinge haben eine beſtimmte Realität, d. h. ſie ſind in gewiſſer Hinſicht real; in anderer Hinſicht dagegen geht ihnen eine ſolche Realität ab, enthalten ſie eine Negation. So haben alle Körper eine gewiſſe Schwere und eine gewiſſe Ausdehnung, aber Beides nur in beſchränktem Grade; jeder Körper nimmt nur einen Theil des allgemeinen Raums ein; jeder Körper iſt nur ein Theil in dem allgemeinen Syſtem der Schwere. Nehmen wir nun dieſe Eigenſchaften der Körper an ſich und getrennt von den Einzeldingen, in welchen ſie vertheilt ſind, ſo bekommen wir eine unendliche Ausdehnung und eine unendliche Schwere. Faſſen wir dann dieſe verſchiedenen unendlichen Kräfte in eine zuſammen, die Ausdehnung, die Schwere, das Licht, die Wärme u. ſ. w., ſo gelangen wir zu der Idee einer einzigen, oberſten oder abſoluten Realität, welche alle beſondere Realitäten oder Kräfte in ſich enthält und zwar in dem allervollkommenſten Grade. Dieſe abſolute Realität iſt die gemeinſchaftliche Quelle, aus welcher alle Realitäten der Einzeldinge fließen. Wir können uns nun die Idee dieſer abſoluten Realität nicht wohl anders denken, als unter der Form eines beſtimmten Weſens oder einer Perſon; und dieſe abſolut reale Perſönlichkeit iſt es eben, was wir Gott nennen.

Allein dieſer Begriff: Gott, ſoll auch Exiſtenz haben; dieſes allerrealſte Weſen, welches niemals Gegenſtand einer unmittelbaren empiriſchen Anſchauung werden kann, nöthigt uns, ſein Daſein zu beweiſen. Dies iſt der gemeinſame Zweck aller jener drei Beweisführungen, von denen wir oben geſprochen haben; ſie wollen den Verſtand zwingen, die Idee des Daſeins Gottes als wahr und unabweisbar anzuerken-

nen, obgleich die Wahrheit derſelben der Bürgſchaft der Erfahrung ermangelt.

Der oberſte von dieſen Beweiſen iſt der ontologiſche; auf ihn ſtützen ſich die beiden andern. Der ontologiſche Beweis will, wie wir dies eben ausſprachen, den menſchlichen Geiſt nöthigen, an das Daſein Gottes zu glauben, wie er an ſein eignes Daſein oder an das Daſein äußerer Gegenſtände glaubt, und zwar will er dies nicht dadurch, daß er ihm dieſes Daſein zeigt, ſondern dadurch, daß er es ihm beweiſt; mit andern Worten, man ſtellt dem menſchlichen Geiſte jenes abſolute Weſen, Gott, unter einer Idee dar, welche den Begriff des Daſeins unmittelbar in ſich trägt, ſo daß wir gar nicht im Stande ſein ſollen, uns Gott anders vorzuſtellen, als exiſtirend. Folgendes iſt die gewöhnliche Faſſung des ontologiſchen Beweiſes. Man kann, ſagen die Metaphyſiker, die Idee eines nothwendigen Weſens aufſtellen, d. h. eines Weſens, deſſen bloßer Begriff zugleich ſein Daſein einſchließt, welches man alſo gar nicht anders denken kann, als mit dem Merkmal des Daſeins. Dergleichen nun, ſchließen ſie weiter, iſt die Idee eines abſolut realen Weſens. Das Daſein iſt eine Realität, folglich kann das abſolut reale Weſen nicht ohne dieſe Realität gedacht werden; folglich exiſtirt es nothwendig. Sobald ich die Idee: Gott, abſolutes Weſen, ausſpreche, ſo weiß ich auch unmittelbar, daß dieſes abſolute Weſen exiſtirt; es bedarf dazu nicht zweier geſonderter Acte, des einen, um dieſes Weſen zu denken, des anderen, um mich ſeines wirklichen Daſeins zu verſichern; ſondern der zweite dieſer Acte iſt eine bloße logiſche Folgerung aus dem erſten; ich weiß a priori, daß Gott exiſtirt.

Die beiden andern Beweiſe, der kosmologiſche und der teleologiſche, ſchlagen einen andern Weg ein, um zu demſelben Punkte zu gelangen, auf welchen ſich der ontologiſche

gleich von vorn herein ſtellt. Die Idee eines abſolut realen und nothwendigen Weſens kann allerdings auf dem Wege einer einfachen logiſchen Operation unſrer Vernunft gewonnen werden; allein dieſelbe Idee bietet ſich uns auch in der Erfahrung dar, bei einer ſorgfältigen Beobachtung der Natur und der allgemeinen Harmonie aller Dinge. Wenn wir dieſe unendliche Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen betrachten, welche kommen und gehen, welche Geſtalt und Stelle wechſeln, müſſen wir da nicht denken, daß es eine unveränderliche und unbewegliche Subſtanz gebe, deren Daſein nicht von dieſem zufälligen Spiel mannigfacher Kräfte abhängt, ſondern welche durch ſich und an ſich exiſtirt und von welcher alle dieſe wandelbaren Erſcheinungen ausgehen? Wenn wir ferner ſehen, wie überall, in der Natur wie in der Menſchengeſchichte, die vollkommenſte Ordnung und Regelmäßigkeit herrſcht, ſollten wir uns nicht gedrungen fühlen, das Daſein einer oberſten Urſache dieſer Ordnung, eines allweiſen und allmächtigen Geſetzgebers anzunehmen, welcher dies Alles erhält und regiert? So dienen alſo die kosmologiſchen und teleologiſchen Betrachtungen, jene Idee einer abſoluten Realität weiter zu entwickeln; allein immerhin bleibt dieſe Idee die Grundlage aller jener Schlußfolgerungen. Deshalb wendet ſich auch Kant, dem es darum zu thun iſt, dieſe ſämmtlichen Beweiſe zu widerlegen und die Unmöglichkeit einer jeden Beweisführung für Gottes Daſein darzuthun, mit ſeiner Kritik zuallererſt gegen das ontologiſche Prinzip. Seine Widerlegung dieſer Schlußart iſt folgende. Das Daſein, ſagt er, iſt keineswegs eine Realität oder Eigenſchaft des Dinges, wie dies die Metaphyſiker annehmen, ſondern das Daſein beſteht lediglich darin, daß ich einem Dinge ein ſelbſtſtändiges Beſtehen außer mir zuſchreibe, während die bloße Idee eines Dinges ſich in mir befindet und einen Theil meines eigenen

Weſens ausmacht. Folglich, ſchließt Kant, ſind die Idee eines Weſens und ſein objectives Daſein zwei ſehr verſchiedene Dinge, und es iſt unmöglich, daß das eine davon unmittelbar in dem andern enthalten ſei. Indem ich einem Objecte Daſein zuſchreibe, füge ich zu dem Begriff des Objects nicht das Geringſte hinzu, und ebenſowenig verändert oder verengert ſich der Begriff deſſelben, wenn ich dieſes Daſein wieder hinwegnehme. Die Idee einer Summe Geldes bleibt dieſelbe, mag dieſe Summe nun wirklich vorhanden ſein oder nicht; hundert wirkliche Thaler, ſagt Kant, ſind nicht Mehr, als hundert gedachte Thaler. Auf gleiche Weiſe iſt nun die Realität der Idee eines abſoluten Weſens nicht größer, wenn dieſes Weſen exiſtirt, als dann, wenn es nicht exiſtirt und jene Idee ein bloßes Ideal iſt. Der ontologiſche Beweis ſtützt ſich auf das Geſetz der logiſchen Nothwendigkeit; allein dieſes logiſche Geſetz gilt blos für die Beziehung eines Merkmals zu ſeinem Begriff, nicht aber für das objective Daſein des Begriffs. Z. B. ich kann mir ein Dreieck nicht denken, ohne ihm drei Winkel zu geben; hier ſind alſo mit dem Begriff des Dreiecks auch die drei Winkel zugleich und nothwendig gegeben, und es würde ein Widerſpruch ſein, wollte ich das Eine ohne das Andere ſetzen. Allein dieſes logiſche Geſetz ſchreibt mir keineswegs vor, daß ich überhaupt den einen oder den anderen dieſer Factoren ſetzen müſſe, d. h. es ſagt mir blos, welches die Merkmale eines Dreiecks ſein müſſen, falls ein ſolches exiſtirt, aber es ſagt nicht, daß es wirklich exiſtire. Mit einem Wort, jenes logiſche Geſetz des Widerſpruchs oder der Nothwendigkeit iſt ein analytiſches Urtheil und kein ſynthetiſches; ein jedes Urtheil aber, welches die Exiſtenz eines Dinges betrifft, iſt allemal ſynthetiſch; folglich, ſchließt Kant, kann die Exiſtenz überhaupt niemals und unter keiner Bedingung Gegenſtand einer logiſchen oder ontologiſchen Beweis-

führung sein. Allein eben so wenig reichen dazu die kosmologischen und die teleologischen Beweise aus; denn, wollten wir selbst annehmen, daß die Zufälligkeit aller endlichen Erscheinungen uns auf die Idee eines nothwendigen Wesens führen müßte, oder daß die Harmonie, die wir in der Welt wahrnehmen, nicht gedacht werden könnte ohne ein oberstes Gesetz und einen allmächtigen Gesetzgeber, so würde es doch immer noch für uns unmöglich bleiben, zu beweisen, daß die Idee eines solchen nothwendigen Wesens oder eines obersten Gesetzgebers auch dessen Dasein in sich schließe. Beide eben angeführte Beweise thun nichts Weiteres, als daß sie die Grundidee des ontologischen Beweises noch mehr entwickeln; beide ruhen also auf derselben logischen Schlußfolgerung, nämlich auf der Annahme, daß die Idee Gottes, als eines absoluten und nothwendigen Wesens, auch sein Dasein in sich schließe; beide müssen also auch mit dem ontologischen Beweise zugleich fallen, und die Vernunft muß gänzlich verzweifeln, das Dasein Gottes auf dem Wege metaphysischer Ideen beweisen zu wollen.

Allein, fährt Kant fort, ist auch diese Idee eines absoluten und vollkommenen Wesens, wie sie die Vernunft sich bildet, nicht geeignet, einer metaphysischen Erkenntniß dieses Wesens zur Grundlage zu dienen, so hat sie gleichwohl für die Philosophie einen hohen Werth. Die Philosophie, deren höchster Zweck in der Erforschung der Gesetze der Natur besteht, bedarf zu diesen Untersuchungen eines obersten Gesichtspunktes, einer leitenden Idee. Nun giebt es aber keinen höheren und erhabenern Standpunkt, als den, welcher sich auf die Idee eines allmächtigen und allweisen Willens, als der obersten Weltursache, stützt; nur darf man nicht in den Fehler der alten Teleologie verfallen, welche diese Idee misbrauchte, um mit einem Worte alle Probleme der Wissenschaft

abzuſchneiden; man darf nicht die Beobachtung der Thatſachen und das Studium der Naturgeſetze vernachläſſigen und ſich in allen Fällen auf die unerforſchliche Güte und Weisheit Gottes berufen; ſondern man muß vielmehr eben dieſe Weisheit durch eine ſorgfältige Erforſchung und Abwägung der verſchiedenen Naturgeſetze zu ergründen ſuchen. Drei Geſichtspunkte ſind es hauptſächlich, unter denen wir das All der Erſcheinungen betrachten können, als eben ſo viele Formen, unter denen ſich in der Natur die göttliche Weisheit darſtellt. Zuerſt iſt es das Geſetz der Generaliſation, welches uns lehrt, die unendliche Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen auf eine kleine Zahl von Gattungen oder Klaſſen zurückzuführen; zweitens, das Geſetz der Specification, zufolge welchem wir aus dieſen allgemeinen Ideen die beſonderen und einzelnen Daſeinsformen ableiten; endlich, das Geſetz der Continuität, welches uns überall neue Arten in den Zwiſchenräumen derer zeigt, die wir ſchon aufgefunden, und welches, auf dieſe Weiſe, die Idee der Harmonie und der organiſchen Entwickelung der Natur in uns erzeugt. So geht es alſo mit den theologiſchen Ideen unſerer Vernunft gerade ſo, wie mit den kosmologiſchen; in beiden Fällen ſind es nicht poſitive Erkenntniſſe, welche die Vernunft uns darbietet, ſondern es ſind nur regulative Ideen, durch welche dieſelbe, in ihrem Triebe nach immer wachſender Erkenntniß, den Verſtand, der immer geneigt iſt, mitten in ſeinen philoſophiſchen Forſchungen ſtillzuſtehen, fort und fort zur Erweiterung ſeines Wiſſenskreiſes anfeuert.

Wir haben im Vorhergehenden verſucht, einen treuen und klaren Abriß der metaphyſiſchen Ideen Kants zu geben, wie ſich dieſelben in der Kritik der reinen Vernunft ausge-

ſprochen finden. Wir haben uns dabei ſo viel als möglich der eigenen Ausdrücke Kants bedient, um unſere Leſer in den Geiſt dieſes Philoſophen einzuführen, und blos in den Fällen, wo die Erklärungen des Verfaſſers nicht ausreichend erſchienen, um ſeine wahren Anſichten an den Tag zu legen, haben wir uns erlaubt, ſolche Bemerkungen beizufügen, welche wir für geeignet hielten, größeres Licht über die dunklen Ausdrücke Kants zu verbreiten. Allein dieſe metaphyſiſchen Ideen Kants erfordern nun auch noch eine kritiſche Prüfung; ſie müſſen von einem Geſichtspunkte aus beurtheilt werden, welcher über dem des Philoſophen ſelbſt gelegen iſt, um zu erkennen, was daran richtig und was falſch iſt, um zu ſehen, in welcher Hinſicht Kant die Ideen ſeiner Vorgänger fortgebildet, in welcher Hinſicht dagegen er das große Werk der Speculation unvollendet gelaſſen hat.

Zu dieſer Unterſuchung über den theoretiſchen Theil des Kantſchen Syſtems können wir ſogleich übergehn, ohne vorher einen Abriß der übrigen Theile zu geben, da ein jeder dieſer Theile ein vollſtändiges und unabhängiges Ganzes bildet.

Der Grundgedanke der Kritik der reinen Vernunft iſt der einer Darſtellung und Begründung der allgemeinen und unmittelbaren Wahrheiten des menſchlichen Bewußtſeins. Nach der Anſicht Kants, ſind wir nicht im Beſitze von Erkenntniſſen a priori, vielmehr entſpringen alle unſre Erkenntniſſe aus einer Wechſelwirkung unſres Denkvermögens und unſrer Sinnlichkeit und beziehen ſich auch nur auf Gegenſtände der Erfahrung; in Bezug auf Das dagegen, was über der Erfahrung iſt, auf das Immaterielle oder rein Geiſtige, findet kein Wiſſen ſtatt.

So iſt alſo, vom Standpunkte Kants aus, eine jede Erkenntniß die Folge eines auf unſre Sinne gemachten Ein-

druckes, und es giebt durchaus keine Erkenntniß, welche nicht zuletzt aus einer Empfindung entſpränge. Allein, andrerſeits, iſt die Empfindung allein noch nicht hinreichend, um eine vollſtändige Erkenntniß zuwege zu bringen; dazu bedarf es des Denkens, welches die einfachen Sinneindrücke verknüpft und ordnet. Dieſes Denken iſt an gewiſſe feſte und unwandelbare Geſetze gebunden, und dieſe Geſetze ſind die einzigen unmittelbaren Wahrheiten, die einzigen Prinzipien a priori. Mit Hülfe dieſer Prinzipien, bildet unſre Einbildungskraft aus dem ſinnlichen Stoffe der Einzelempfindungen allgemeine Ideen oder Erkenntniſſe und führt auf ſolche Weiſe die unendliche Mannigfaltigkeit der ſinnlichen Vorſtellungen auf wenige allgemeine Geſichtspunkte zurück. Die Hauptfactoren unſres Bewußtſeins oder Erkenntnißvermögens ſind alſo: Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verſtand und Vernunft. Die Sinnlichkeit iſt ein blos receptives Vermögen; die verſchiedenen Sinne nehmen die Eindrücke von den äußeren Gegenſtänden auf, ohne denſelben auf irgend eine Weiſe Widerſtand zu leiſten. Die Einbildungskraft erfaßt dieſe Empfindungen durch einen ſelbſtſtändigen Act des Bewußtſeins; verknüpft ſie, bildet Verhältniſſe unter denſelben und geſtaltet daraus ein Ganzes, eine Einheit, indem ſie zu dieſem Zwecke ſich des einen oder des andern der Geſichtspunkte bedient, welche der Verſtand ihr darbietet. Die Vernunft endlich iſt das treibende Prinzip unſres Geiſtes, welches uns anfeuert und ermuthigt, unſre Erkenntniſſe fort und fort zu erweitern und zu entwickeln.

Der oberſte Zweck der Philoſophie beſteht in der Unterordnung der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen unter gewiſſe allgemeine Ideen oder, dafern dies möglich, unter ein einziges, höchſtes Prinzip; in der Beſtimmung und Geſtaltung Desjenigen, was in der einfachen Empfindung unbeſtimmt

und geſtaltlos war; in der Aneignung des Objectiven, durch Aufnahme deſſelben in das ſubjective Bewußtſein. Object und Subject ſind nicht zwei gänzlich verſchiedene und getrennte Dinge, ſondern ſie ſind durch eine innige und weſentliche Wechſelbeziehung unter ſich verknüpft. In jedem Augenblick wirkt das Object auf das Subject ein, leiſtet das Subject dem Object Widerſtand. Das, was wir in unſrer Erkenntniß und bei unſrem Denken erfaſſen, iſt weder das Object an ſich, noch das Subject in ſeiner völligen Lostrennung von allen Objecten, ſondern einzig und allein jenes Verhältniß zwiſchen Subject und Object, jene Einwirkung des Einen und jene Gegenwirkung des Andern, wie ſich dies in allen Verrichtungen unſres Bewußtſeins ankündigt. Dieſer Satz, nämlich, daß wir niemals das Object an ſich, d. h. das eigentliche Sein, die innere Thätigkeit und Entwickelung des Objects zu erkennen vermögen, ſondern daß wir nur ſeine Aeußerungen, ſeine Einwirkungen auf uns auffaſſen, und auch dies nicht unmittelbar durch den bloßen Eindruck auf unſre Sinne, ſondern erſt in Folge einer Gegenwirkung unſrer eignen Thätigkeit gegen dieſen Eindruck — dieſer Satz iſt als ein Hauptgrundſatz der Kantſchen Philoſophie feſtzuhalten. Die Idealiſten gingen von der Annahme aus, es beſtehe zwiſchen Subject und Object, oder, mit andern Worten, zwiſchen den innerlichen, geiſtigen Ideen des denkenden Subjects und dem äußeren Daſein der materiellen Körperwelt, eine vollkommene Identität oder Weſenseinheit. Da nun jene Ideen als einfache Producte eines freien Denkactes des Bewußtſeins angeſehen wurden, ſo entſtand, nach der Vorausſetzung der Idealiſten, die Erkenntniß der Objecte nicht aus einem Zuſammenwirken dieſer Letztern mit dem Subject, ſondern aus einem bloßen inneren Acte des Subjects. Alle Realität und Wahrheit ſollte nur in den Ideen, in den logiſchen und onto-

logiſchen Schlußfolgerungen enthalten ſein. Dagegen hatten die Senſualiſten dieſe Realität der Ideen gänzlich geleugnet; ſie erklärten, die menſchliche Seele ſei ein Spiegel, in welchem ſich die Gegenſtände abbilden, eine leere Tafel, welche die Eindrücke derſelben empfange, mit einem Worte, ſie ſei ein blos receptives oder paſſives Vermögen. Gleichwohl leuchtet ein, daß dieſe Ideen, welche Nichts ſein ſollen, als Abbilder der äußeren Gegenſtände, einen gänzlich ſubjectiven Charakter haben; daß ſie bloße Veränderungen in uns, nicht aber wirkliche Gegenſtände außer uns darſtellen. Aus dieſer Thatſache folgerten die Senſualiſten, daß, da es unmöglich ſei, das Object an ſich durch die Empfindung zu erfaſſen, wir an der Wirklichkeit dieſes Objects zweifeln, alſo Skeptiker ſein müßten. Die gemeinſame Quelle des Dogmatismus und des Skepticismus war alſo die falſche Vorſtellung, welche ſich die Philoſophen von dem Weſen der Objecte und des Subjects gebildet hatten. Sie ſuchten ſämmtlich die Wahrheit in der Identität des Subjects mit dem Object, ſtatt ſich damit zu begnügen, die Verhältniſſe aufzufaſſen, welche zwiſchen Beiden beſtehen. Die Einen, die Dogmatiker, behaupteten, im Beſitz einer vollkommenen Erkenntniß der Objecte zu ſein, und zwar kraft eines bloßen inneren Denkactes des Subjects, mittelſt der angeborenen Ideen; ſie legten alſo den Objecten kein freies und unabhängiges Daſein bei, ſondern machten ſie zu bloßen Erſcheinungen des Ich oder des reinen Denkens. Die Andern, die Senſualiſten, wollten die Ideen des Subjects durch die Anſchauung des realen Daſeins der Objecte regeln und bewahrheiten; allein, weil ſich die Objecte bei dieſer Betrachtung immer wieder in ſubjective Ideen auflöſten, ſo verzweifelten ſie gänzlich an der Wahrheit und ſahen in allen Vorſtellungen unſres Bewußtſeins bloße Bilder, ohne Einheit, ohne Prinzip; ſie wurden vollendete

Skeptiker. Der Kriticismus dagegen, wie ihn Kant aufſtellt, ſcheint dieſen doppelten Fehler zu vermeiden. Er verfährt nicht dogmatiſch, denn er ertheilt dem Subject nicht die Macht, aus ſich ſelbſt objective Vorſtellungen hervorzubringen und auf dieſe Weiſe das Daſein und die Entwickelung der äußern Gegenſtände a priori, d. h. vor aller Erfahrung, zu beſtimmen; er erkennt alſo die vorgebliche abſolute Realität der angeborenen Ideen nicht an, ſondern ſieht in dieſen Ideen blos den einen der zwei Factoren des Bewußtſeins, von denen der andere die Realität, die ſelbſtſtändige Thätigkeit und Entwickelung des Objects iſt. Allein ebenſowenig iſt der Kriticismus als Skepticismus zu betrachten, denn er ſtellt nicht die Forderung auf, daß die menſchliche Erkenntniß ein vollkommenes, identiſches Bild der äußern Gegenſtände enthalten ſolle; er iſt vielmehr zufrieden, wenn er nur denjenigen Theil des Objects erfaßt, welcher nothwendig unſrem Bewußtſein zugänglich ſein muß, weil er auf eben dies Bewußtſein wirkt. Der Kriticismus zerſtört die Metaphyſik, inſoweit dieſe Metaphyſik von dem Vorgeben ausgeht, uns ein vollſtändiges Syſtem von Erkenntniſſen in Bezug auf das Ueberſinnliche zu geben. Der Kriticismus leugnet nicht das Daſein einer ſolchen überſinnlichen Welt, das Daſein Gottes, der menſchlichen Seele oder gewiſſer überſinnlicher Kräfte und Subſtanzen, allein er verwehrt der ſpeculirenden Vernunft jeden Eingang in das Innere dieſes unbekannten Landes, und, nicht zufrieden, die beſtehenden metaphyſiſchen Syſteme zu vernichten, ſucht er auch die Ueberzeugung zu begründen, daß es für den menſchlichen Geiſt völlig unmöglich ſei, jemals einen deutlichen und beſtimmten Begriff von den überſinnlichen Dingen oder den Noumenen zu erhalten. Vielleicht wird der menſchliche Geiſt Mittel finden, ſich auf einem andern Wege in jene erhabenen Gebiete aufzuſchwingen, wohin Verſtand und Ein-

bildungskraft nicht zu bringen vermögen; vielleicht hat eben das ſtrenge Verbot, durch welches dieſe Philoſophie die ſpeculirende Vernunft aus dem Reiche der Ideen verbannt, nur den Zweck, dieſes Reich des Geiſtigen unberührt und in ſeiner ganzen heiligen Weihe für unſer religiöſes oder moraliſches Gefühl aufzubehalten. Wie Dem auch ſei, der theoretiſche Theil des Kriticismus, die Kritik der reinen Vernunft, gewährt uns kein andres Reſultat, als dies, daß die menſchliche Vernunft auf keine Weiſe die Grenze der Erfahrung zu überſchreiten vermöge, daß ſie daher weiſe handle, wenn ſie in Zukunft von den kecken Verſuchen abſtehe, ſich zur Erkenntniß des Ueberſinnlichen zu erheben, da die Fruchtloſigkeit aller ſolcher Verſuche durch die Geſchichte der philoſophiſchen Syſteme hinlänglich beſtätigt ſei, und daß der Philoſoph, anſtatt in ſolchen vergeblichen Anſtrengungen ſeine Zeit und ſeine Kraft zu vergeuden, beſſer thue, ſeine Forſchung mit allem Fleiß auf die ſinnliche Außenwelt und ihre Erſcheinungen zu richten. Dies iſt das Ziel, welches die Kantſche Philoſophie dem menſchlichen Geiſte vorſteckt; dies das Gebiet, in welches ſie die ſpeculativen oder metaphyſiſchen Unterſuchungen verweiſt; denn der Name Metaphyſik wird von Kant keineswegs verbannt, er erhält nur eine andere Bedeutung und Anwendung. Metaphyſik heißt nämlich bei Kant dasjenige Syſtem von Regeln, mittelſt deſſen unſre Vernunft im Stande iſt, ihre empiriſchen Erkenntniſſe zu einem Ganzen zu verknüpfen. Dieſes Syſtem ſelbſt iſt in der Kritik der reinen Vernunft nicht ausgeführt, ſondern es ſind darin blos die Grundzüge deſſelben enthalten; doch laſſen uns dieſe deutlich genug Prinzip und Methode Kants erkennen, um eine kritiſche Unterſuchung hierüber, auf den Grund des von uns gegebenen Auszuges aus der Kritik, anzuſtellen.

Dieſe Unterſuchung wird auszugehen haben von dem

Kantſchen Satze, daß alle Erkenntniß das gemeinſame Product einer Wirkung des Objects und einer Gegenwirkung oder Mitwirkung des Subjects iſt, und wird ſich hauptſächlich mit folgenden Fragen beſchäftigen.

Zunächſt wird ſie im Allgemeinen den Charakter dieſer Thatſache unſres Bewußtſeins, ſo wie die Art und Weiſe zu betrachten haben, wie Kant denſelben auffaßt.

Sodann wird ſie zu prüfen haben, wie ſich, bei dieſer Wechſelwirkung von Subject und Object, ein jedes dieſer beiden Glieder verhalte; ſie wird ſich alſo ganz beſonders auf denjenigen Theil unſrer Erkenntniß beziehen müſſen, von welchem Kant behauptet, daß er das Reſultat einer innern Thätigkeit unſres Ich ſei; ſie wird nachzuweiſen haben, inwiefern durch dieſe ſubjectiven Formen unſres Denkens das objective Element unſrer Vorſtellungen beſtimmt oder umgeſtaltet werde und wie ſich, als ein gemeinſames Product dieſer beiden entgegengeſetzten Factoren, die Vorſtellung oder der Begriff des Objects in dem Subjecte bilde.

Sie wird ferner aufzuzeigen haben, welches der letzte Zweck dieſer Bewußtſeinshandlungen, dieſer allgemeinen und unmittelbaren Begriffe ſei, denen die ganze Mannigfaltigkeit der menſchlichen Erkenntniſſe ſich unterordnet; ſie wird prüfen, ob die Aufgabe, welche Kant der menſchlichen Vernunft anweiſt, ihrer würdig, ob die Grenzen, welche er dem Aufſchwunge des Geiſtes ſteckt, nicht zu eng ſeien; ſie wird die großen Fragen der Freiheit und der Unſterblichkeit der Seele, der Exiſtenz Gottes und einer überſinnlichen Welt einer genaueren Unterſuchung unterwerfen, wenigſtens inſoweit, als dieſe Fragen von Kant ſelbſt zum Gegenſtand einer kritiſchen Forſchung gemacht worden ſind.

Kant ſtellt die Behauptung auf, daß Dasjenige, was wir gewöhnlich Vorſtellung oder Erkenntniß eines Dinges

nennen, Nichts ſei, als die Vorſtellung oder Erkenntniß der Beziehungen, welche gerade jetzt zwiſchen dem Dinge und dem erkennenden Subject ſtattfinden. Wir ſagen wohl: Das Feuer brennt; der Stein iſt ein Körper; der Blitz iſt die Urſache des Donners; allein die Eigenſchaft der Wärme, die wir dem Feuer zutheilen, enthält offenbar die Beziehung auf ein Subject, welches eine Empfindung dieſer Wärme hat; der Begriff: Körper, bezeichnet nichts Weiteres, als dies, daß wir genöthigt ſind, gewiſſe Einzelempfindungen zu einer einzigen Vorſtellung zu verbinden; das Verhältniß endlich, welches wir zwiſchen dem Blitz und dem Donner annehmen, ſetzt zugleich ein Verhältniß zwiſchen jedem dieſer beiden Dinge und uns ſelbſt voraus, ein Verhältniß, wodurch es uns erſt möglich wird, die eine dieſer beiden Vorſtellungen auf die andere zu beziehen. Ueberhaupt nennen wir Object, Gegenſtand, Ding ſchlechthin alles Das, was auf irgend eine Weiſe auf uns einwirkt und den gegenwärtigen Zuſtand unſrer Seele oder unſres Bewußtſeins verändert. Wir ſprechen vom Feuer, wenn wir das Gefühl der Wärme haben; von einer körperlichen Subſtanz, wenn wir unſern eignen Körper in irgend einem Punkte berührt oder zurückgeſtoßen fühlen; mit einem Wort, der Begriff des Objects geht nicht der Vorſtellung oder Empfindung der einzelnen Eigenſchaften dieſes Objects oder ſeines Verhältniſſes zu uns voraus, ſondern er entſteht vielmehr erſt aus dieſer letztern und hat keinen andern Inhalt, als den der Empfindung.

Dieſe Bemerkungen Kants über das Verhältniß des Objects zum Subject ſind von einer außerordentlichen Wichtigkeit und von einem weitreichenden Einfluſſe auf alle übrige philoſophiſche Unterſuchungen. Ein alter Philoſoph hat geſagt, der Menſch ſei das Maß aller Dinge. Ungefähr dieſelbe Idee finden wir hier bei Kant wieder, nur daß ſich

Kant dieſer Idee nicht in einem ſkeptiſchen, ſondern in einem wahrhaft kritiſchen Sinne bedient. Nach ſeiner Anſicht, folgt aus der ſubjectiven Natur unſrer Erkenntniſſe keineswegs die Unmöglichkeit einer allgemeinen Erkenntniß oder einer Uebereinſtimmung der verſchiedenen Individuen in Bezug auf denſelben Gegenſtand; denn, ſagt er, da alle Menſchen den gleichen Geſetzen des Vorſtellens und Denkens unterworfen ſind, ſo müſſen ſie auch die gleichen Eindrücke von den Objecten empfangen und ſich die gleichen Vorſtellungen von denſelben bilden. Dies alſo iſt der Punkt, worin ſich die Anſichten Kants von denen der Skeptiker ſcheiden, wenn ſchon dieſe Letztern unleugbar den erſten Anſtoß zu den kritiſchen Unterſuchungen unſres Philoſophen gegeben haben. Die engliſchen und franzöſiſchen Philoſophen waren in ihren Betrachtungen zu dem Reſultate gelangt, daß jeder Menſch eine Maſſe von Eindrücken von außen empfange, daß er dieſe unter ſich verknüpfe und daraus Begriffe bilde, ohne aber hierbei einer feſten Regel oder einem allgemeinen Geſetze zu folgen. Kant dagegen ſucht nachzuweiſen, daß der Menſch bei der Bildung ſeiner objectiven Ideen keineswegs willkührlich, ſondern nach gewiſſen Geſetzen verfahre, welche ihm angeboren und für alle Individuen die gleichen ſeien.

Wie geht nun aber dieſe Bildung objectiver Ideen vor ſich? d. h. mit andern Worten, wie geht es zu, daß Subject und Object in einem Punkte zuſammentreffen, ſich erfaſſen, ſich gegenſeitig durchdringen? wie wird das Subject ſich dieſer innigen Verbindung mit dem Objecte bewußt, und welches iſt endlich das Reſultat der Bewegung, welche, auf Anlaß eines ſolchen Zuſammentreffens mit dem Objecte, in dem Subjecte vorgeht? Dies ſind die hauptſächlichſten Fragen, auf welche die Kritik der reinen Vernunft zu antworten hat.

Das Object, ſagt Kant, giebt den Stoff für unſre

Vorſtellungen her; das Subject faßt dieſen Stoff in Formen, in deren Beſitz es ſich a priori befindet. Der Stoff der Vorſtellungen ſoll in den Empfindungen beſtehen; die Empfindungen aber ſind, nach der eigenen Erklärung Kants, nichts Weiteres, als die Eindrücke, welche die Gegenſtände auf uns machen.

Schon dieſe erſten Sätze der Kritik geben uns Veranlaſſung zu einer Menge von Fragen und Zweifeln. Wie ſoll man ſich die Materie einer Vorſtellung ohne ihre Form denken? wie verbindet ſich das eine dieſer Glieder mit dem andern? Nach der Kantſchen Anſicht hätten wir in uns, vor aller Erfahrung, gewiſſe leere Formen, in welche erſt ſpäter der geſtaltloſe Stoff, der uns von außen zukommt, aufgenommen und gleichſam hineingefüllt würde. Allein, was iſt wohl eine Form ohne Inhalt, oder ein Inhalt ohne Form? Wir ſollen a priori die Idee des Raums, die Idee der Zeit, die Idee der Subſtanz u. dgl. mehr beſitzen, aber gleichwohl treten dieſe Ideen insgeſammt erſt dann in unſer Bewußtſein, wenn es gilt, Einzelempfindungen unter dieſelben zuſammenzufaſſen. Allein billig fragt man hier, wie eine Idee in uns ſein könne, ohne uns gegenwärtig zu ſein, ohne einen Theil unſres Bewußtſeins zu bilden? In der That, es heißt, die menſchlichen Vorſtellungen unter einem allzubeſchränkten Geſichtspunkte auffaſſen, wenn man ſie, wie hier Kant thut, ganz mechaniſch aus einer Materie und einer Form, einem prius und einem posterius zuſammenſetzt.

Doch, vielleicht hat ſich Kant nicht deutlich genug ausgedrückt; vielleicht iſt ſeine wahre Anſicht über dieſe wunderbare Thätigkeit des menſchlichen Bewußtſeins, die wir Vorſtellung nennen, nicht ſo einſeitig und mangelhaft, als ſie erſcheint. Wir müſſen uns hierbei erinnern, welches der hauptſächlichſte Zweck dieſer Kritik der reinen Vernunft war.

Es war der, die Nothwendigkeit gewiſſer Ideen a priori zu beweiſen. Die Kritik ſollte den Nachweis führen, daß die Empfindung allein keine vollſtändige Erkenntniß gebe, ſondern daß eine jede ſolche Erkenntniß etwas Allgemeines und Unwandelbares enthalten müſſe. Dieſen Beweis glaubte Kant geführt zu haben, wenn er darthäte, daß gewiſſe Ideen auf keinerlei Weiſe aus der Empfindung abgeleitet werden können. Kant wollte alſo blos die Senſualiſten widerlegen, welche behauptet hatten, es gebe für alle menſchliche Erkenntniſſe nur eine Quelle, nämlich, die Empfindung; deshalb ſtellte er den Satz auf, jede Vorſtellung ſei das Product einer doppelten Thätigkeit, einer Wirkung des Objects und einer Gegenwirkung des Subjects, ohne im Uebrigen die Art und das Verhältniß dieſer beiden Wirkungen näher zu beſtimmen. An einer andern Stelle der Kritik hat Kant auch wirklich jene Idee einer Verbindung von Materie und Form in unſrem Vorſtellen weiter entwickelt. Da nämlich, wo er von dem Schematismus ſpricht, ſagt er, unſre Einbildungskraft bilde durch Verknüpfung der einzelnen Empfindungen ein organiſches Ganzes, indem ſie dabei nach gewiſſen angeborenen Geſetzen verfahre. Nach dieſer zweiten Erklärung, entſtehen alſo unſre Vorſtellungen nicht mechaniſch, dadurch, daß ein Theil von der formloſen Materie gleichſam abgeſchnitten und in eine bereitliegende, leere Form gegoſſen wird, ſondern ſie entſtehen auf organiſche Weiſe, in Folge einer allmäligen Entwickelung unſerer Empfindungen, eines lebendigen Zuſammenwirkens von Object und Subject. Das menſchliche Bewußtſein iſt nicht ein Schrank mit einzelnen Fächern, die ſich öffnen, ſo oft es Etwas hineinzulegen giebt, und verſchloſſen bleiben, wenn kein ſolcher Stoff vorhanden iſt; ſondern es iſt ein großer, lebendiger Organismus, welcher durch ſeine freie aber geſetzmäßige Bewegung Ideen aller Art er-

zeugt; die Empfindungen ſind Nichts, als die einzelnen Momente, aus denen dieſe große Bewegung zuſammengeſetzt iſt, die nährenden Elemente, welche die Sinne dem Bewußtſein zuführen und welche dies Letztere verarbeitet und ſich aneignet.

So betrachtet, erſcheint allerdings die Anſicht Kants weit großartiger und lebenvoller. Dennoch bleibt auch hier noch ein Punkt unerklärt, und zwar ein Punkt von höchſter Wichtigkeit, nämlich, die Art und Weiſe, wie die Objecte Eindrücke auf unſre Sinne hervorbringen ſollen. Wie hat ſich Kant dieſe Eindrücke gedacht? Er ſagt: Unſre Sinne nehmen die Empfindungen auf und ſind dabei in einem Zuſtande der Paſſivität oder des Leidens. Allein dieſer Ausdruck eben verlangt eine neue Erklärung. Wie kann ein Weſen auf das andere wirken? Wie kann ein Theil oder ein Vermögen unſrer Seele ſich völlig leidend verhalten, und was heißt denn überhaupt: in einem Zuſtande des Leidens ſein? Die Carteſianer ſtellten bekanntlich den Satz auf, es gebe keinen phyſiſchen Einfluß, d. h. ein Weſen könne nicht auf das andere direct und körperlich einwirken. Dieſer Satz war nur eine weitere Folgerung aus der von jenen Philoſophen angenommenen Idee der Subſtanz, denn ſie fanden es mit dem weſentlichen Merkmale der Subſtanz, dem der Selbſtthätigkeit, unverträglich, daß die eine Subſtanz durch den Einfluß der andern in einen Zuſtand vollkommener Unthätigkeit verſetzt werden ſollte. Sie erklärten daher die Veränderungen an den Dingen lieber durch eine innere Thätigkeit der Dinge ſelbſt und durch eine vorausbeſtimmte Harmonie aller Weſen, oder auch durch eine unmittelbare Mitwirkung Gottes, ſtatt daß ſie dieſelben von dem Geſetze phyſiſcher Urſachen abhängig gemacht hätten. Die Senſualiſten hatten zwar das Geſetz des phyſiſchen Einfluſſes wieder in ſeine Rechte eingeſetzt, ohne jedoch die Schwierigkeiten zu entfernen, welche unleugbar mit dieſer

Vorſtellung verknüpft ſind; ſie begnügten ſich mit der einfachen Verſicherung, daß unſre Seele gewiſſe Eindrücke von außen empfange. Kant hielt ſich nicht für verpflichtet, auf jene Bedenklichkeiten der Idealiſten zurückzukommen, welche ihm wahrſcheinlich nicht wichtig genug erſchienen; er nahm die Einwirkung des Objectes auf das Subject als eine bekannte und unbeſtrittene Thatſache an. Auch wir ſind keineswegs gemeint, dieſe Thatſache ſelbſt in Zweifel zu ziehen, wohl aber finden wir für nothwendig, daß der Philoſoph ſich über die Natur und die Folgen derſelben Rechenſchaft gebe.

Das Object ſoll auf das Subject einwirken; das Subject ſoll ſich in einem Zuſtande des Leidens befinden. Wir fragen: Unter welcher Bedingung kann ein ſolches Verhältniß ſtattfinden? d. h. wie müſſen wir uns die Natur des Objects und die des Subjects denken, um eine ſolche Einwirkung annehmen zu können? Die erſte Bedingung hierzu iſt ohne Zweifel die, daß das Object nicht das völlige Gegentheil des Subjects ſei, ſondern daß vielmehr zwiſchen Object und Subject ein urſprüngliches oder Weſensverhältniß ſtattfinde, welches in allen den einzelnen Beziehungen zwiſchen Beiden gleichſam nur zur Erſcheinung kommt. Dieſes Verhältniß zwiſchen Object und Subject beſteht nun darin, daß Beide einer einzigen, großen Entwickelungsreihe als Theile, Glieder oder Momente angehören, ſo zwar, daß das Eine eine höhere, das Andere eine niedere Stufe in dieſer unendlichen Reihe einnimmt. Dieſes Grundverhältniß, von welchem die organiſche Beziehung zwiſchen Subject und Object nur ein beſonderer Ausdruck iſt, iſt nichts Anderes, als das allgemeine Geſetz der Stetigkeit, welches das ganze All, die Natur wie die Menſchenwelt, beherrſcht. Nach dieſem Geſetze, beſteht zwiſchen je zwei Weſen allemal ein ſolches Verhältniß, daß das eine auf gewiſſe Weiſe in dem andern enthalten iſt,

und zwar das einfachere in dem zuſammengeſetzteren, das unvollkommnere in dem vollkommneren. So z. B. enthalten die feſten Körper in ſich die einfachen Elemente; ſo laſſen ſich, durch einen chemiſchen Proceß, die Mineralien in gewiſſe Grundſtoffe auflöſen; ſo findet ſich das Leben und die freie Bewegung, welche das Weſen des thieriſchen Daſeins ausmachen, in der höheren Sphäre des Menſchlichen wieder, aber untergeordnet der Herrſchaft eines neuen Prinzips, der Vernunft u. ſ. w. Kurz, wir bemerken überall, daß ein jedes Weſen eine Menge anderer Weſen in ſich enthält, und daß die Mannigfaltigkeit dieſer Elemente um ſo größer iſt, je höher die Stufe, welche das Ganze in der allgemeinen Entwickelung einnimmt. Der Menſch, welcher unbeſtritten als das vollkommenſte aller Naturweſen betrachtet werden kann, muß nothwendig alle Weſen, oder wenigſtens die Grundelemente aller Weſen, in ſich enthalten und darſtellen; in ihm muß ſich die ganze Natur gleichſam wiederholen. Von dieſer Vorausſetzung ausgehend, finden wir leicht eine befriedigende Erklärung für das Verhältniß zwiſchen Object und Subject. Der Menſch, ſagten wir, vereinigt in ſich die ſämmtlichen niederen Bildungen der Natur und beherrſcht ſie durch ſein eigenes bildendes Prinzip. Dieſelben Stoffe, welche in der Pflanze dieſe beſtimmte Erſcheinungsform angenommen haben, finden ſich in dem Menſchen auf eine andere, vollkommnere Weiſe entwickelt. Der Menſch iſt nicht Pflanze, aber er iſt mit der Pflanze verwandt, d. h. der Menſch, in ſeiner Totalität, in der vollen Entwickelung ſeiner Kräfte betrachtet, iſt weit erhaben über dieſer Form des blos vegetativen Lebens, die wir Pflanze nennen, allein das Weſen des Menſchen und das der Pflanze ſind gleichwohl nicht zwei gänzlich verſchiedene Subſtanzen, oder, um uns eines mathematiſchen Ausdrucks zu bedienen, ſie ſind nicht incommenſurabel, ſondern ihr

Unterſchied iſt ein bloßer Gradunterſchied, das Pflanzenweſen iſt, um noch einmal in der Sprache der Naturwiſſenſchaft zu reden, die Baſis des Menſchenweſens. Man kann alſo ſagen, der menſchliche Organismus enthalte eben ſo viele verſchiedene Baſen oder Grundſtoffe, als es verſchiedene Weſen in der Natur giebt; alle dieſe Stoffe ſind unter ſich verbunden, ſind geſtaltet, entwickelt, belebt durch jene wunderbare Kraft, die wir Seele, Geiſt, Vernunft, Lebensprinzip nennen und die den ſpezifiſchen Charakter des Menſchen bildet. Dieſelbe Kraft und Thätigkeit erhält nun auch den menſchlichen Organismus, indem ſie diejenigen Theile deſſelben, welche ihm verloren gehen, durch neue Elemente erſetzt, die ſie andern Weſen entzieht. Der Menſch athmet die Luft ein und eignet ſich daraus diejenigen Theile an, welche geeignet ſind, ſeine Lebenskraft zu nähren; der Menſch verzehrt das Fleiſch der Thiere und den Saft der Pflanzen, und ſein Bildungstrieb verwandelt Beides in Fleiſch und Saft ſeines eigenen Körpers. In dieſen Fällen iſt der Menſch thätig; er entwickelt ſeine Kraft, er erweitert den Kreis ſeines Daſeins, er ſchreitet vorwärts. Allein in andern Fällen iſt der Menſch auch in gewiſſer Hinſicht leidend, dann nämlich, wenn die einfachen Stoffe, die, wie wir gezeigt, die Elemente des menſchlichen Organismus bilden, ſich gegen ſein Lebensprinzip empören und Gewalt über ihn zu erlangen ſuchen. So z. B. leiden wir, wenn unſer Blut in Aufruhr geräth und uns verhindert, mit vollkommener Freiheit zu denken, zu handeln, uns zu bewegen; unſre Thätigkeit iſt geſtört, wir handeln nicht nach einem freien Entſchluß unſres Willens, ſondern unter dem Einfluß einer fremden Macht; wir zittern, unſre Glieder werden krampfhaft bewegt u. ſ. w.

Daſſelbe findet bei allen unſeren Empfindungen ſtatt, ebenſowohl bei den ſchwächſten, als bei den ſtärkſten. Dieſe

Rückwirkung der einfachen Elemente auf den menſchlichen Organismus iſt nun aber allemal die Folge der Einwirkung eines äußeren Gegenſtandes; die Art, wie dieſer Gegenſtand auf die einfachen Elemente in unſerm Organismus wirkt, iſt die, daß der Gegenſtand, der ſich in einem Zuſtande der Gleichartigkeit oder Verwandtſchaft mit einem ſolchen Elemente befindet, eine gewiſſe Anziehung auf daſſelbe ausübt und auf dieſe Weiſe ſeine eigenen Bewegungen und Veränderungen auf den menſchlichen Körper überträgt. Betrachten wir z. B. die Empfindung der Hitze. Dieſe Empfindung iſt eine Veränderung des Normalzuſtandes unſres Körpers; ſie bringt mit ſich eine Abſpannung unſrer gewöhnlichen Thätigkeit, einen gewiſſen Grad von Leiden; wir fühlen, daß Etwas, was nicht wir ſelbſt ſind, auf uns wirkt. Dieſer äußere Gegenſtand kann z. B. brennendes Holz ſein; das Holz enthält Brennſtoff, Phlogiſtikon, und dieſer Brennſtoff iſt eben in voller Reaction gegen das Holz begriffen, er verzehrt oder löſt es auf. Nun befindet ſich aber auch ſolcher Brennſtoff im menſchlichen Körper; dieſer wird, durch die Berührung mit dem Brennſtoff in dem Holze, in Bewegung geſetzt; die Veränderung an dem Holze wiederholt ſich in ähnlicher Weiſe auch an unſrem Körper, wir werden ebenfalls gebrannt. Dies alſo iſt das Weſen der Eindrücke, welche die Objecte auf das Subject machen, oder, mit andern Worten, der Empfindungen des Subjects. Wie man ſieht, iſt die allgemeine Grundbedingung derſelben die materielle Gleichartigkeit des Subjects und der Objecte. Es iſt ein alter Spruch des Anaxagoras, nur Gleiches wirke auf Gleiches und nur Gleiches werde durch Gleiches erkannt. So alt dieſer Spruch iſt, ſo enthält er dennoch eine tiefe Wahrheit und führt uns, in ſeiner weitern Entwickelung, auf einen umfaſſenden philoſophiſchen Standpunkt. Eine ſolche Entwickelung

der angegebenen Idee haben wir in dem Vorhergehenden zu leiſten verſucht und wir wollen jetzt die Reſultate unſrer Betrachtungen in folgenden Hauptſätzen nochmals zuſammenfaſſen.

Erſtens, haben wir geſehen, daß zur Erklärung der Thatſache der Empfindung, als einer Einwirkung des Objects auf das Subject, es nöthig iſt, eine urſprüngliche und weſentliche Beziehung zwiſchen Beiden anzunehmen.

Zweitens, haben wir, bei der Unterſuchung dieſes Verhältniſſes, uns zu überzeugen geglaubt, daß die Materie der Objecte und des Subjects dieſelbe ſei, und daß ihr Unterſchied nur in dem Mehr und Minder von Vollkommenheit beſtehe, womit ein jedes derſelben dieſe Materie entwickelt.

Drittens, haben wir, geſtützt auf dies Geſetz der Gleichartigkeit, eine Erklärung der Wechſelwirkung zwiſchen Subject und Object zu geben verſucht. Wir haben gefunden, daß das eine Mal das Subject eine ſolche Wirkung äußert, indem es das Object ergreift, umgeſtaltet und zu einem Elemente ſeines eigenen Weſens verarbeitet, daß ein andres Mal das Object auf das Subject zurückwirkt und daſſelbe in denſelben Zuſtand oder auf denſelben niederen Grad der Entwickelung zu verſetzen ſucht, auf welchem es ſelbſt ſich befindet.

Viertens endlich, ſind wir durch alles Dies zu einer vollſtändigen und befriedigenden Erklärung der in Rede ſtehenden Thatſache gelangt, und zwar zu der Erklärung, daß die Empfindung eine Depreſſion oder Herabſetzung des Subjects von ſeinem Normalzuſtand in einen niederen Zuſtand ſei, und daß die Art und der Grad dieſer Herabſetzung uns die Art und den Grad der dieſelbe bewirkenden Kraft, d. h. des Eindruckes eines äußeren Gegenſtandes auf uns, anzeige.

Mit Hülfe dieſer Theorie, glauben wir nun im Stande zu ſein, die pſychologiſchen Ideen Kants zu vervollſtändigen und zu verbeſſern. Kant ſagt, die Empfindung ſei die Einwirkung eines äußeren Gegenſtandes auf uns; wir wiſſen jetzt, welches die Natur eines ſolchen Eindruckes ſei und auf welche Weiſe das Object eine Wirkung auf das Subject äußere. Nach der Kantſchen Anſicht, iſt die Seele, im Moment der Empfindung, in einem Zuſtande völligen Leidens oder bloßer Empfänglichkeit. Dieſer Ausdruck ſcheint uns nicht ganz genau, und wir würden vorziehen, zu ſagen, die Seele ſei während der Empfindung im Zuſtande eines partiellen Leidens. Nach unſrer Theorie nämlich, nimmt das Subject die Empfindungen nicht wie eine Waare in ſich auf, welche ihm von außen zugeführt wird, ſondern die Empfindungen entſtehen in dem Bewußtſein ſelbſt, durch den bloßen Eindruck oder Anſtoß des Objects auf das Subject. Die Senſualiſten hatten allerdings die Behauptung aufgeſtellt, die Seele empfange die Bilder der äußern Gegenſtände, wie ein Spiegel oder wie eine leere Tafel, auf welche man jeden beliebigen Inhalt befeſtigen könne. Dies war ungefähr die Idee Epikurs, welcher annahm, die Gegenſtände ſtrömten gewiſſe feine körperliche Theilchen aus, dieſe drängen in die menſchliche Seele ein und bildeten dort die Vorſtellungen von den Objecten. Kant hat die Theorie der Senſualiſten ſchlechthin aufgenommen, ohne ſie weiter zu entwickeln oder zu verbeſſern; er ſpricht von einer Materie der Empfindungen, als käme dieſe Materie uns als ſolche fertig von außen zu und als hätte unſere Seele dieſer Materie nur eine, gleichfalls bereitliegende, Form hinzuzufügen. Allein, wie wir eben geſehen haben, iſt weder das Object bloße Materie, noch das Subject bloße Form; es beſteht überhaupt zwiſchen Beiden keine Verſchiedenheit des Stoffes oder der Grundelemente,

ſondern blos ein Gradunterſchied. Derſelbe Stoff, aus welchem das Object gebildet iſt, findet ſich auch in dem Subject vor, und der Eindruck des Objects auf das Subject hat daher nicht den Erfolg, dem Subject ein neues Element zuzuführen, ſondern er bewirkt blos, daß aus der Geſammtheit des Bewußtſeins oder der Subſtanz des Subjects ſich ein Element ablöſt oder freimacht, welches daſelbſt, immitten einer Menge anderer Elemente, gebunden war.

Bis hierher haben wir es mit den Anſichten Kants über die Empfindung im Allgemeinen zu thun gehabt; allein es handelt ſich nun auch darum, die einzelnen Reſultate dieſer pſychologiſchen Thatſache, mit andern Worten, die einzelnen Operationen unſres Bewußtſeins, in ſeiner Beziehung auf das Object, kennen zu lernen. Kant hat dieſe Operationen des Bewußtſeins in verſchiedene Klaſſen getheilt, nach den verſchiedenen Vermögen, die er der menſchlichen Seele zuſchreibt. Die erſte Klaſſe umfaßt die Operationen der Sinnlichkeit, oder, nach dem Ausdrucke Kants, die reinen Formen der Anſchauung, die Ideen des Raums und der Zeit. Die zweite enthält die Kategorien des Verſtandes oder die allgemeinen Prinzipien. Die dritte gehört der Einbildungskraft an; die Operationen dieſer Klaſſe faßt Kant unter die allgemeine Benennung des Schematismus zuſammen. Endlich giebt es auch noch eine vierte Klaſſe ſolcher Bewußtſeinshandlungen, allein dieſe gehören einer verfälſchten oder verkünſtelten Richtung unſrer Vernunft an; es ſind dies die ſogenannten transſcendenten Ideen. Unter dieſe verſchiedenen Operationen ſoll ſich alſo die ganze Thätigkeit des Subjects, in ſeiner Wechſelwirkung mit dem Object, vertheilen; aus dieſen verſchiedenen Momenten ſoll ſich unſre Erkenntniß von den Objecten zuſammen ſetzen. Hiernach wird alſo unſre Unterſuchung ſich hauptſächlich auf drei Punkte erſtrecken müſſen,

nämlich: 1) auf den Charakter dieſer Operationen im Allgemeinen; 2) auf die Eigenthümlichkeiten einer jeden Klaſſe derſelben; endlich 3) auf das Verhältniß dieſer verſchiedenen Klaſſen zu einander.

Der gemeinſame Zweck aller unſrer Bewußtſeinshandlungen beſteht, nach der Anſicht Kants, in der Beſtimmung oder Verbindung der einfachen Eindrücke oder Empfindungen. Natürlich tragen die verſchiedenen Bewußtſeinshandlungen auf verſchiedene Weiſe zu der Erreichung dieſes Zweckes bei. Die Sinnlichkeit beſtimmt die Empfindungen, indem ſie den unendlichen Stoff derſelben in die Formen des Raums und der Zeit faßt; der Verſtand unterwirft, mit Hülfe der zwölf Kategorien, dieſen einförmigen Inhalt der Anſchauung einer abermaligen Beſtimmung; die Einbildungskraft endlich fügt zwar keine neuen Formen hinzu, aber ſie wendet die Formen des Verſtandes auf die Materie der ſinnlichen Anſchauung an und geſtaltet dadurch dieſe Letztere zu einer objectiven Erkenntniß. Wir finden hier Zweierlei zu bemerken. Erſtens, wird die Idee der Beſtimmung, welche Kant als das gemeinſchaftliche Merkmal aller Bewußtſeinshandlungen, inſofern ſich dieſe auf ein Object beziehen, anzunehmen ſcheint, in einem andern Sinne von den Verrichtungen der Sinnlichkeit, in einem andern von denen des Verſtandes gebraucht; zweitens, kommt dieſelbe Idee abermals in einer ganz verſchiedenen Bedeutung in Bezug auf die Einbildungskraft vor.

Die Sinnlichkeit, ſagt Kant, beſtimmt oder geſtaltet die Materie der Empfindungen, indem ſie dieſelbe unter die Ideen des Raumes und der Zeit befaßt, welche die Formen der Receptivität ſind. Der Verſtand beſtimmt ebenfalls die Empfindung, nämlich durch die Kategorien; allein dieſe ſind Formen der Spontaneität. Beide Vermögen ſind alſo weſentlich verſchieden; das eine iſt receptiv oder paſſiv, das andere

ſelbſtthätig; dennoch ſollen beide die unbeſtimmte Materie der Empfindungen beſtimmen. Wie Kant behauptet, hat die Sinnlichkeit durchaus keine Selbſtthätigkeit, ſie empfängt blos die Eindrücke von außen; allein, ſie empfängt dieſelben doch nur nach den Geſetzen ihrer eigenen Natur, d. h. nach den ihr angeborenen Formen der Anſchauung. Allein, iſt in dieſer Operation der Sinnlichkeit nicht ſchon eine gewiſſe Selbſtthätigkeit enthalten? Setzt nicht die Beſtimmung der äußeren Eindrücke, wie ſie hier durch die Formen der Anſchauung ſtattfinden ſoll, eine gewiſſe Reaction von Seiten der Sinnlichkeit voraus? Wenn wir eine Maſſe Waſſer in einen Raum einlaſſen, allein nachdem wir zuvor dieſen Raum durch verſchiedene Scheidewände eingegrenzt und abgetheilt haben, können wir da wohl ſagen, wir nehmen das Waſſer blos auf, ohne ihm einen thätigen Widerſtand entgegenzuſetzen? Gewiß nicht. Ganz ſo aber iſt es mit unſrem Bewußtſein. Unſre Sinnlichkeit nimmt auch die äußeren Eindrücke nur unter einer beſtimmten Form in ſich auf; ſie iſt folglich auch ſchon bei dieſer, ſcheinbar receptiven Operation in gewiſſem Sinne thätig, und ihre Thätigkeit iſt von der des Verſtandes nur dem Grade nach verſchieden, indem nämlich der Verſtand bei ſeinen Verrichtungen einen höhern Grad von Freiheit entwickelt. Nun giebt es aber auch noch eine andere, ſehr bemerkenswerthe Verſchiedenheit zwiſchen dieſen beiden Arten von Bewußtſeinshandlungen und einer dritten, welche Kant der Einbildungskraft zuſchreibt. Die Sinnlichkeit und der Verſtand enthalten, ſo ſcheint es wenigſtens, gewiſſe fertige und bereitliegende Formen; aber erſt die Einbildungskraft vertheilt und ordnet in dieſe Formen die geſtaltloſe Materie. Hiernach ſcheint es, als käme der Charakter der Thätigkeit eigentlich nur der Einbildungskraft zu, denn die beiden andern Vermögen verfahren nicht geſtaltend, bringen keine neuen Bildungen

hervor, sondern bieten nur die fertigen Formen, die Begriffe von Raum und Zeit und die Kategorien, der Einbildungskraft dar, welche dieselben anwendet. Die Einbildungskraft umfaßt also mit ihren Operationen das Gebiet der Sinnlichkeit und das des Verstandes, und diese beiden letztern Vermögen erscheinen blos als einzelne Aeußerungen jenes Grundvermögens. Kant selbst sagt, der Verstand bilde seine Grundsätze nur mit Hülfe der Einbildungskraft oder des inneren Sinnes. Hier nimmt er also die Einbildungskraft für das eigentlich thätige Vermögen des Verstandes, verwechselt sie aber auch gleichzeitig mit einer Operation der Sinnlichkeit, denn der innere Sinn ist, zufolge einer Erklärung, die Kant an einer andern Stelle giebt, nichts Weiteres, als die Idee der Zeit. Ferner sagt Kant, der Mensch erkenne Alles durch die synthetische Apperception; diese synthetische Apperception ist aber wieder, nach den eigenen Ausdrücken der Kritik, nichts Anderes, als die Einbildungskraft. Nach allen diesen Erklärungen, sollte man meinen, die Einbildungskraft sei das oberste und herrschende Prinzip aller Bewußtseinshandlungen. Andrerseits, finden wir jedoch auch bei Kant die Ansicht festgehalten, daß die Thätigkeit des menschlichen Bewußtseins ihren Abschluß in gewissen festen Formen und allgemeinen Gesetzen des Verstandes finde und daß die Einbildungskraft diesen Gesetzen schlechthin zu gehorchen habe. Um in diese Verwirrung der Kantschen Idee einigermaßen Licht zu bringen, müssen wir untersuchen, welches die Natur, der Werth und die Aufgabe eines jeden dieser Vermögen sei.

Erinnern wir uns zuvörderst, daß der allgemeine Zweck dieser verschiedenen Bewußtseinshandlungen der ist, die Empfindungen zu bestimmen, d. h. ihnen eine Form, eine Einheit zu geben, sie zu einem Ganzen zu verknüpfen. Wir dürfen also wohl annehmen, daß jedes dieser Vermögen unsrer

Seele die Empfindungen auf eine andere Weiſe beſtimmt. Die Sinnlichkeit beſtimmt ſie durch die Formen des Raums und der Zeit; der Verſtand durch die Ideen der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität; die Einbildungskraft endlich durch die Zahl, den Grad, die Zeitfolge u. ſ. w.

Wir müſſen nun vor allen Dingen dieſe verſchiedenen Beſtimmungsformen, die Ideen des Raums, der Zeit, der Quantität, der Zahl u. ſ. w., eine nach der andern, kritiſch unterſuchen; ſodann werden wir zu erörtern haben, welches ihre gegenſeitige Beziehung iſt, und zuletzt werden wir auf die allgemeine Frage nach dem gemeinſamen Zwecke aller dieſer Beſtimmungen zurückkommen.

Die beiden erſten Ideen a priori ſind die des Raums und der Zeit. Dieſe Ideen waren von den Senſualiſten für bloße Abſtractionen erklärt worden. Kant machte daraus Formen a priori der reinen Anſchauung. Im Grunde ſind dieſe beiden Anſichten nicht ſo verſchieden, als ſie auf den erſten Blick erſcheinen. Die Senſualiſten ſagen, der Menſch bilde ſich die Idee des Raums durch die Beobachtung der gegenſeitigen Begrenzung der verſchiedenen Körper, und ebenſo die Idee der Zeit durch die Betrachtung der Aufeinanderfolge verſchiedener Thatſachen. Kant dagegen behauptet, daß dieſe beiden Ideen nicht erſt von uns gebildet werden, ſondern daß ſie ſich in uns vor allen Empfindungen befinden; allein er macht ihr Hervortreten gleichfalls von den Empfindungen abhängig; er betrachtet ſie nicht als Univerſalien, wie es die Idealiſten gethan hatten, ſondern er beſchränkt ihren Gebrauch auf die Erkenntniß von Erſcheinungen. Während alſo die Senſualiſten ſich die Sache ſo vorſtellen, als ob die Anſchauung einer Mehrheit von Gegenſtänden unſer Bewußtſein unmittelbar nöthige, dieſe Gegenſtände unter der Form

des Nebeneinanderſeins im Raume oder des Nacheinanderſeins in der Zeit zu betrachten, ſo nimmt Kant an, daß dieſe Ideen, welche vorher in unſrer Seele gleichſam ſchlummerten, durch die Empfindung geweckt und in Thätigkeit geſetzt werden. Ob nun eine Idee, welche bisher in unſrem Bewußtſein ſchlummerte, durch einen äußern Eindruck geweckt wird, oder ob dieſelbe Idee ſich überhaupt erſt durch einen ſolchen Eindruck bildet, dies ſcheint uns, der Sache nach, ziemlich gleich zu ſein; vorausgeſetzt, daß eine ſolche Idee von den verſchiedenen Individuen auf eine regelmäßige und gleichmäßige Art gebildet wird, was auch die Senſualiſten nicht gerade leugnen. Wir ſagen daher beſſer ganz allgemein, der menſchliche Geiſt habe von Natur die Einrichtung, alle Erſcheinungen unter den Formen des Raums und der Zeit zu betrachten. Allein, worauf es uns hier hauptſächlich ankommt, iſt die Art, wie dieſe Betrachtung ſtattfindet, und hier müſſen wir denn geſtehen, daß es uns ſcheint, als habe Kant keine ganz deutliche Vorſtellung von der Natur des Raums und der Zeit gehabt. Das eine Mal ſagt er, Raum und Zeit ſeien die einzigen Formen, welche unverändert übrig bleiben, wenn wir uns alle Dinge hinwegdenken; ein andres Mal dagegen behauptet er, es gebe keinen leeren Raum und keine leere Zeit, man dürfe dieſe Ideen gar nicht von den ſinnlichen Empfindungen trennen. Auf der einen Seite, leugnet er, daß Raum und Zeit Verhältnißbegriffe ſeien; auf der andern Seite, ſind gleichwohl alle die Merkmale, welche er ihnen zutheilt, von der Art, daß ſie eine Beziehung eines Objects auf das andere ausdrücken. Um dieſe Zweideutigkeit in der Kantſchen Theorie des Raumes und der Zeit zu erklären, müſſen wir uns auf eine genauere Unterſuchung über das Weſen dieſer beiden Begriffe einlaſſen.

Wir ſagen, alle Dinge ſeien in Raume und jedes Ding

nehme einen beſtimmten Raum ein. In dieſen beiden Sätzen finden wir den Begriff: Raum, in einer doppelten Bedeutung gebraucht. Wenn wir ein hölzernes Gefäß nehmen, und in dieſes Gefäß Waſſer oder eine andere Flüſſigkeit gießen, ſo ſagen wir, dieſe Flüſſigkeit nehme einen beſtimmten Raum ein. Betrachten wir dagegen die Himmelskörper, ſo ſagen wir, dieſe Körper ſeien im unendlichen Raume oder auch ſchlechthin im Raume. Beide Male findet ein Verhältniß zwiſchen zwei verſchiedenen Dingen ſtatt, nämlich, zwiſchen einem ausgedehnteren oder unbeſtimmteren und einem anderen, beſtimmteren und compacteren Dinge; allein mit dem Unterſchiede, daß in dem einen Falle das unbeſtimmtere auf das beſtimmtere, in dem andern dagegen das beſtimmtere auf das unbeſtimmtere bezogen wird. Zur Erklärung dieſer Thatſache, müſſen wir uns die früher entwickelte Theorie von den allgemeinen Grundverhältniſſen aller Dinge unter einander ins Gedächtniß zurückrufen. Wir haben geſehen, daß jedes Ding die allgemeinen Stoffe auf eine beſtimmte Weiſe entwickelt und geſtaltet. Die einfachſte Form dieſer Entwicklung iſt nun die Verdichtung der einfachen Theile der Materie oder Dasjenige, was wir gewöhnlich die Dichtigkeit an den Körpern nennen. Jeder Körper unterſcheidet ſich von den andern Körpern durch den ihm eigenthümlichen Grad von Dichtigkeit. Nun beſteht aber auch eine Reaction der minder dichten Körper gegen die dichteren; dies iſt die Ausdehnung. Die Ausdehnung iſt eine centrifugale Bewegung, die Verdichtung eine centripetale. Jeder Körper hat nun eine gewiſſe Ausdehnung, in Bezug auf andere, dichtere Körper; jeder Körper hat aber auch eine gewiſſe Dichtigkeit, in Bezug auf andere, minder dichte; nirgends aber in der Natur giebt es eine abſolute Ausdehnung oder eine abſolute Dichtigkeit; denn ein abſolut dichter Körper wäre ein bloßer mathematiſcher Punkt,

ein Nichts; und ein abſolut ausgedehnter Körper wäre ein völlig Leeres, alſo ebenfalls Nichts. Nun beſtimmen oder meſſen wir die Dichtigkeit oder die Ausdehnung eines Körpers jederzeit nach der Dichtigkeit oder Ausdehnung eines andern Körpers. So dient uns, in dem obigen Beiſpiele, ein feſter Körper als Maß für die Ausdehnung einer Flüſſigkeit; wir können dem Waſſer oder der Luft nicht anders einen beſtimmten Raum anweiſen, als wenn wir ſie in feſte Körpergrenzen faſſen. Daſſelbe Quantum Luft, welches, im Zuſtande der Zuſammenpreſſung, ein beſtimmtes Gefäß füllt, füllt durch ſeine Ausdehnung auch ein anderes, größeres Gefäß. Wir meſſen alſo hier die Ausdehnung der Luft, indem wir jene beiden Gefäße mit einander vergleichen. Oder, wir nehmen zwei Stücken Thon; wir verdichten das eine derſelben bis zu dem Grade, daß es ein feſter Körper wird; wir laſſen das andere in ſeinem weichen und halbflüſſigen Zuſtande. Die dichtere Maſſe dient uns ſodann als Maß für die minder dichte; wir ſagen, die letztere nehme einen drei oder viermal größern Raum ein als die erſtere. Um dieſe Operationen zu vereinfachen, wählen wir gewöhnlich einen beſtimmten Grad von Ausdehnung als Normalmaß. Solche Normalmaße ſind z. B. der Zoll, die Elle, der Fuß u. ſ. w. Nun bilden wir uns aber auch die Idee einer unendlichen oder abſoluten Ausdehnung, gleichſam als der gemeinſchaftlichen Baſis aller ausgedehnten Körper. Dieſe Idee oder, richtiger geſagt, dieſe Abſtraction iſt nun Das, was wir gewöhnlich den Raum oder auch wohl den leeren Raum, den unendlichen Raum nennen. Allein dieſe Abſtraction iſt eine bloße Einbildung der Metaphyſiker, denn, wie wir eben geſehen haben, giebt es kein abſolut ausgedehntes oder einfaches Element, ſondern blos verſchiedene Grade und verſchiedene Verhältniſſe der **Ausdehnung und der Zuſammenziehung. Die Idee des Rau-**

mes iſt alſo kein ſelbſtſtändiger oder abſoluter, ſondern nur ein Verhältnißbegriff. Es giebt keinen Raum an ſich, ſondern, Das, was wir Raum nennen, iſt nur die Beziehung eines Dinges auf das andere, mit Hinſicht auf ihre Ausdehnung oder Dichtigkeit. Man kann alſo gewiſſermaßen ſagen, ein Ding diene dem andern zum Raume, d. h. zur Baſis, auf welcher oder in welcher daſſelbe ſich entwickelt und beſteht. So dient die Erde den Mineralien, den Pflanzen und den Thieren zur Baſis; ſo wiederum der Erde das Waſſer, dem Waſſer die Luft, und ſo ins Unendliche fort: Wir ſagen, Die Thiere leben auf der Erde; die Erde iſt von Waſſer und Luft umgeben; und ſo dient uns, in allen dieſen Beiſpielen, das ausgedehntere Element zur Beſtimmung der Raumverhältniſſe des dichteren. Dies alſo iſt der einzige erfahrungsmäßige Gebrauch der Idee des Raumes. Wenn z. B. in den Naturwiſſenſchaften von dem Raume oder wohl auch von dem leeren Raume die Rede iſt, ſo verſteht man unter dieſen Ausdrücken allemal nur den nächſten oder relativen Raum eines Körpers, die Ausdehnung eines Elements im Verhältniß zu einem andern; niemals aber verbindet der Naturforſcher mit dieſen Bezeichnungen die metaphyſiſche Idee eines abſoluten Raums oder einer abſoluten Ausdehnung. Der Phyſiker ſpricht von einer Bewegung im leeren Raume, und meint damit die gänzliche Abweſenheit oder die größte Verdünnung der atmoſphäriſchen Luft; aber er behauptet durchaus nicht, daß dieſer Raum nun abſolut leer ſei, daß er gar keine Elementartheile mehr enthalte. Der Geometer ſagt, der Punkt nehme keinen Raum ein, aber auch dies iſt nur eine künſtliche Abſtraction unſres Denkens, denn der Punkt, welchen der Mathematiker zeichnet, hat immer noch eine gewiſſe Ausdehnung. Was alſo an der Idee des Raums wahrhaft allgemein und, wenn man ſo will, a priori iſt, das iſt blos die Idee oder

Regel, ein Ding durch das andere, in Bezug auf ſeine Dichtigkeit oder auf ſeine Ausdehnung, zu beſtimmen. Allein der Begriff der Ausdehnung und der Dichtigkeit ſelbſt iſt kein allgemeiner, keine Normalidee, ſondern ein bloßer Verhältnißbegriff, das Product einer beſtimmten Erfahrung oder Anſchauung. Es giebt kein abſolut ausgedehntes und kein abſolut ausdehnungsloſes Ding, ſondern blos mehr und minder ausgedehnte, mehr und minder dichte Gegenſtände oder Körper.

Der Begriff der Zeit ſcheint einer noch mannigfaltigeren Anwendung fähig zu ſein, als der Begriff des Raums. Wir ſagen: Alles geht in der Zeit vor ſich; wir ſprechen von verſchiedenen Zeitabſchnitten oder Zeiträumen; wir ſagen, eine Handlung habe lange Zeit gedauert, eine Bewegung habe in einer beſtimmten Zeit ſtattgefunden, die Zeit verfließe ſchnell u. ſ. w. Doch enthalten alle dieſe Sätze, in welchen der Begriff der Zeit auf verſchiedene Weiſe vorkommt, die Idee eines Verhältniſſes zwiſchen zwei verſchiedenen Thatſachen. Wenn wir ſagen, es geſchehe Etwas in der Zeit, ſo vergleichen wir zwei Dinge, das eine, welches in Bewegung iſt, z. B. die Handlung eines Menſchen, und ein zweites, welches unbeweglich zu ſein ſcheint, z. B. das unveränderliche oder wenigſtens in ſeinen Veränderungen ſich gleichförmig wiederholende Sein der Natur. Wenn wir von der Schnelligkeit der Zeit ſprechen, ſo müſſen wir eine beſtimmte Bewegung haben, an welcher wir eine andere Bewegung meſſen u. ſ. w. Wir müſſen jedoch die Natur dieſes Verhältniſſes noch etwas genauer entwickeln. Wir ſagen, eine Bewegung habe eine Stunde gedauert; was heißt dies? Offenbar dient uns die Bewegung der Uhr als Zeitmaß für die Dauer einer andern Bewegung. Oder, wir ſagen, ein Menſch habe dreißig Jahre gelebt; auch hier haben wir zwei parallel-

gehende Bewegungen: das Leben, die Entwickelung dieſes Individuums, und die gleichförmige Bewegung der Erde um die Sonne. Aus dieſen Beiſpielen erhellt, daß es verſchiedenerlei Bewegungen giebt, daß die einen einfacher und gleichförmiger, die andern zuſammengeſetzter und verwickelter ſind; daß die Bewegungen der erſtern Art uns als Maßſtab für die Bewegungen der zweiten Art dienen, und daß dieſes Verhältniß zwiſchen zwei Bewegungen, einer einfacheren und einer zuſammengeſetzteren, Dasjenige iſt, was wir unter dem Begriff der Zeit verſtehen. Dieſer Begriff der Zeit iſt alſo ebenſowohl ein bloßer Verhältnißbegriff, als der Begriff des Raums. Die Zeit iſt nicht ein beſonderes Ding, auch nicht eine allgemeine, d. h. für alle Fälle gleichbleibende Form der Anſchauung; es giebt keine Zeit als ſolche, ſondern es giebt nur gewiſſe einfache Bewegungen oder Thatſachen, mit welchen wir alle andere Bewegungen oder Thatſachen vergleichen, durch welche wir dieſe letzteren meſſen oder beſtimmen. Schon Ariſtoteles nannte die Zeit das Maß der Bewegung; dieſen Ausdruck würden wir als den richtigen wieder aufnehmen, nur mit der kleinen Veränderung, daß wir ſagen, man nenne Zeit, mit Bezug auf eine Bewegung, Dasjenige, was zum Maß dieſer Bewegung dient, oder, der Begriff: Zeit, drücke aus, daß wir eine Bewegung durch die andere meſſen. Was nun aber die metaphyſiſche Idee der Zeit betrifft, d. h. die Idee, daß die Zeit eine ſelbſtſtändige Form oder Bewegung ſei, welche übrig bleibe, wenn wir alle empiriſche Bewegungen hinwegnehmen, ſo iſt dieſe Idee auf ähnliche Weiſe entſtanden, wie die Idee des abſoluten Raums. Man hat nämlich irgend eine Bewegung, welche unter allen empiriſchen Bewegungen als die verhältnißmäßig einfachſte erſchien, für eine abſolut einfache, gewiſſermaßen für den abſoluten Typus der Bewegung genommen und ihr die Be-

nennung der Zeit beigelegt. Betrachten wir genau die Vorstellung, welche wir uns von der Zeit an ſich machen, d. h. von der Zeit ohne allen empiriſchen Inhalt, ſo finden wir zunächſt, daß wir gewöhnlich dieſe Idee noch auf etwas Empiriſches anwenden, nämlich, auf die regelmäßige Bewegung der Erde und der andern Planeten um die Sonne. Wenn wir z. B. von der unendlichen Zeit oder Ewigkeit ſprechen, ſo denken wir uns eine lange Reihe von Tagen oder Jahren ohne alles Geſchehen und ohne alle Veränderung. Wir verſtehen alſo hier unter der leeren Zeit nicht die gänzliche Abweſenheit einer jeden beſtimmten Bewegung, ſondern nur die Abweſenheit der Bewegung einer höheren Ordnung, z. B. der menſchlichen Handlungen. Bisweilen nun geben wir allerdings dieſer Idee eine noch weitere Ausdehnung; wir abſtrahiren auch von der Bewegung und dem Vorhandenſein ſelbſt der einfachſten Naturweſen, der Erde, der Planeten u. ſ. w. und ſo kommen wir dann auf die Idee einer völlig leeren Ewigkeit, entweder vor der Schöpfung der Welt oder nach ihrer Zerſtörung. Allein ſelbſt dann ſind wir nicht im Stande, uns dieſe Ewigkeit ohne jede Bewegung oder Aufeinanderfolge von Momenten vorzuſtellen, ſondern ſtets müſſen wir dabei an eine Verſchiedenheit von Momenten, an einen Fortſchritt, an eine Bewegung denken, mag dieſe auch ſo einförmig, ſo langſam und ununterſcheidbar ſein, als ſie wolle. Es iſt eine ſehr gewöhnliche Vorſtellung, ſich die Ewigkeit unter dem Bilde Saturns zu denken, welcher eine Sanduhr hält und die Sandkörner zählt, welche, eines nach dem andern, darin herabfallen, während rings um ihn her tiefes Todesſchweigen herrſcht. Dieſes Bild zeigt uns, daß wir uns die Idee der abſoluten oder leeren Zeit nicht anders vorſtellig machen können, als dadurch, daß wir eine empiriſche Thatſache zu Hülfe nehmen. Die Bewegung der Sand-

körner in der Sanduhr iſt eine beſtimmte, empiriſche und materielle Bewegung. Dieſe Bewegung iſt allerdings unter allen empiriſchen eine der einfachſten und dient uns ebendeshalb als Zeitmaß für andere, zuſammengeſetztere Bewegungen. Allein eine abſolut einfache Bewegung iſt es dennoch nicht, denn wir können ſie ebenfalls durch andere, noch einfachere Bewegungen meſſen, und wenn wir uns daher die Zeit, als etwas an ſich oder außerhalb aller Erfahrung Stehendes, unter jenem Bilde vorſtellen, ſo zeigt dies nur, daß die Idee der Zeit ſelbſt oder der Ewigkeit nichts Anderes iſt, als eine künſtliche und willkührliche Abſtraction. Etwas Aehnliches findet ſtatt, wenn wir uns die Zeit unter dem Bilde einer Linie denken. Die Linie oder vielmehr das Ziehen der Linie iſt ebenfalls eine empiriſche Bewegung, und wenn wir auf uns ſelbſt aufmerkſam ſind, ſo werden wir finden, daß wir dieſe Bewegung allemal mit dem Merkmale einer beſtimmten Schnelligkeit vorſtellen, daß wir alſo dieſelbe in Gedanken mit andern Bewegungen vergleichen, welche ſchneller oder mannigfaltiger ſind, als dieſe. Wenn dagegen Kant von einer Aufeinanderfolge der Thatſachen in der Zeit ſpricht, ſo erklärt ſich uns dies ſehr leicht durch die von uns angegebene Idee. Um die Aufeinanderfolge zweier Thatſachen zu beobachten und zu beſtimmen, bedarf es noch einer dritten Thatſache, welche in einer gleichmäßig ſich wiederholenden Bewegung vor ſich geht. Wir ſagen, der Frühling folge auf den Winter, weil, trotz dieſer theilweiſen Veränderung der Natur, doch ein anderer Theil derſelben Natur unverändert bleibt oder vielmehr ſeine Veränderung und Bewegung gleichförmig wiederholt. Kant wendet die Idee der Zeit vorzugsweiſe in dieſer Beziehung an, giebt ihr aber hierbei eine ausgedehntere Bedeutung, als dies gewöhnlich geſchieht; indem er nämlich die Zeit als die allgemeine Form des innern Sin-

nes betrachtet, bezieht er dieſelbe nicht blos auf die Verrichtungen der Sinnlichkeit, ſondern auch auf die Verrichtungen der Einbildungskraft und des Verſtandes. Die Verrichtungen dieſes inneren Sinnes oder der Einbildungskraft kommen nun allerdings, wie Kant ſehr richtig bemerkt, in allen Handlungen unſres Bewußtſeins vor, d. h. alle unſre Bewußtſeinshandlungen haben den Zweck, eine Vorſtellung mit der andern zu vergleichen, eine durch die andere zu meſſen und zu beſtimmen. Die Idee des Raums, die Idee der Quantität, die der Qualität u. ſ. w. ſind insgeſammt blos beſtimmte Formen dieſes allgemeinen Verhältniſſes, oder beſtimmte Vergleichungspunkte für die äußeren Gegenſtände. Wenn wir ein Object in Bezug auf ſeine Ausdehnung meſſen, ſo iſt dies allerdings eine Vorſtellung des äußeren Sinnes, welcher die Ausdehnung des Objects als eine vollendete Thatſache, als einen vorhandenen Zuſtand deſſelben auffaßt. Allein dieſelbe Thatſache kann auch Gegenſtand unſres inneren Sinnes werden, wenn wir nämlich das Object im Momente des Ausgedehntwerdens, alſo die Ausdehnung ſelbſt als etwas erſt Werdendes, nach der Aufeinanderfolge ihrer Momente, betrachten. Wir können z. B. beobachten, wie die erhitzte Luft in dem Ballon ſich ausdehnt; wir können ſagen, die Ausdehnung der Luft finde ſtatt mit einer Schnelligkeit von einem Zoll in der Minute.

Wie Zeit und Raum, ſo ſind auch die Begriffe der Quantität und Qualität Verhältnißbegriffe, d. h. ſie werden angewendet, um ein zuſammengeſetzteres oder entwickelteres Object durch ein einfacheres zu meſſen und zu beſtimmen. Das Weſen der Quantität oder der Zahl beſteht darin, daß wir irgend ein Object als Einheit nehmen, d. h. als Maß für die übrigen Objecte; daß wir ſodann dieſe Einheit regelmäßig wiederholen und endlich aus dieſer regelmäßigen

Wiederholung mehrerer Einheiten eine neue Einheit oder Zahl bilden. So entſteht z. B. die Zahl 5, indem wir an die Stelle mehrerer einfacher Acte unſrer Einbildungskraft einen zuſammengeſetzteren, als deren Totalität, ſetzen. Jede ſolche Totalität wird die Baſis einer neuen Totalität; ſo z. B. giebt eine fünfmalige Wiederholung der Zahl 5 die Zahl 25, welches eben ſo viel iſt, als hätten wir fünf und zwanzig Mal die erſte Einheit wiederholt. Eben ſo meſſen wir eine Größe durch ein körperliches Maß. Ein Haus z. B. erſcheint uns in der gewöhnlichen Wahrnehmung als eine Einheit; wollen wir jedoch ſeine Größe meſſen, ſo müſſen wir gewiſſermaßen das Haus erſt aus einer einfacheren Einheit zuſammenſetzen; wir müſſen z. B. einen Fuß oder eine Elle an daſſelbe anlegen und damit ſo lange fortfahren, bis wir an das Ende gekommen ſind.

Um die Qualität eines Objects zu beſtimmen, bedürfen wir ebenfalls eines andern Objects, deſſen Qualität uns ſchon bekannt iſt. Wir empfinden unmittelbar die Wärme eines geheizten Zimmers; allein, um den Grad dieſer Wärme zu beſtimmen, müſſen wir von einem niederen Grade zu dieſem gegenwärtigen aufſteigen und ſo dieſen letzteren durch jenen erſteren meſſen. Dies thun wir z. B. bei der Anwendung des Thermometers, wo auch ein beſtimmter Grad oder eine beſtimmte Einheit allen übrigen empiriſchen Empfindungen von Wärme zu Grunde gelegt wird. Aehnlich iſt es auch mit andern Eigenſchaften der Dinge. Um den Grad der Entwickelung eines Menſchen uns vorzuſtellen, fragen wir vor allen Dingen nach ſeinem Alter, d. h. wir gehen in Gedanken zurück bis zu demjenigen Punkte, wo dieſe Entwickelung noch in ihrem erſten Stadium oder = 1 war, und von da wieder, durch eine Reihe einzelner Entwickelungsmomente bis zu dem gegenwärtigen Entwickelungsgrade vorwärts.

Indem wir alſo z. B. ſagen: Der Menſch iſt dreißig Jahre alt, faſſen wir ſeinen gegenwärtigen Zuſtand als das Reſultat einer dreißigmaligen Wiederholung einer niederen Entwickelungseinheit auf.

Dies iſt im Allgemeinen das Weſen und der Zweck aller Verrichtungen unſrer Einbildungskraft, in Bezug auf die Quantität und überhaupt auf die einfachſten Verhältniſſe der Objecte. Die Beſtimmung aller dieſer Verrichtungen iſt, die Gegenſtände in ihre einfachen Elemente zu zerlegen und daraus wieder zuſammenzuſetzen; es ſind alſo wirkliche ſynthetiſche Verrichtungen. Allein wir müſſen ſogleich hinzufügen, daß dieſelben auch rein formell oder quantitativ ſind. Wir wollen uns hierüber ſogleich deutlicher erklären. Wir haben oben geſehen, daß die Exiſtenz und die Thätigkeit eines jeden Weſens in einer ſtetigen Entwickelung beſteht. Dieſe Entwickelung geht unmittelbar aus ſeinem Bildungstriebe oder ſeiner Selbſtthätigkeit hervor. Das Selbſtbewußtſein eines Weſens beſteht nicht in einer innern Vorſtellung oder Idee, wodurch es ſein eignes Daſein gewiſſermaßen präformirte oder conſtruirte, ſondern in einer unmittelbaren Entwickelung deſſelben. Der einzige unmittelbare Act unſerer Thätigkeit iſt eben die That, die äußere, auf einen beſtimmten Gegenſtand gerichtete Handlung; Vorſtellung und Reflexion ſind blos mittelbare Acte; ſie ſind keine productive, ſondern nur reproductive Verrichtungen unſres Bewußtſeins. Die productive Thätigkeit unſres Weſens beſteht darin, daß wir, vermöge der unmittelbaren, ſtetigen und organiſchen Wirkſamkeit unſeres Bildungstriebes, die einfachen Elemente zu einem belebten und beſeelten Ganzen geſtalten. Die reproductiven Verrichtungen der Reflexion dagegen haben den Zweck, jene unmittelbare, organiſche Verbindung und Entwickelung der einfachen Theile durch eine mechaniſche oder

äußerliche Zuſammenſetzung annäherungsweiſe zu wiederholen. So z. B. zerlegt unſre Reflexion den menſchlichen Körper, der in ſich ein organiſches Ganzes iſt, in gewiſſe einzelne Theile, die uns, als ſolche, äußerlich erſcheinen, z. B. Kopf, Leib, Arme, Füße u. ſ. w., und ſetzt ihn ſodann aus dieſen wieder zuſammen, freilich auf ganz äußerliche, formelle oder quantitative Weiſe, indem ſie nämlich jene Theile nur neben einander zu ſtellen vermag, wie wir etwa die einzelnen Einheiten beim Zählen zuſammenſtellen, ohne jedoch im Stande zu ſein, das organiſche Band, welches ſie innerlich zuſammenhält und belebt, zu reproduciren. Dieſes Verfahren, wodurch wir Dasjenige, was in der Wirklichkeit ein organiſches Ganzes, der unmittelbare Ausdruck einer lebendigen Thätigkeit iſt, zu einem blos Formellen, Aeußerlichen oder Quantitativen machen, nennen wir Abſtraction. Nun giebt es aber zwei verſchiedene Arten von Abſtraction, eine geſetzliche und eine ungeſetzliche. Die erſtere Art findet ſich in den Vorſtellungen der Mathematik und aller ſogenannten exacten Wiſſenſchaften; die zweite gehört der Metaphyſik an. Die Mathematik und die Naturwiſſenſchaften abſtrahiren ausdrücklich von der Erkenntniß des individuellen Lebens, der beſtimmten Daſeins- oder Handlungsweiſe eines Dinges, und ziehen nur deſſen formale Beſchaffenheit, d. h. ſein äußeres Verhältniß zu andern Dingen, in Betracht. Die Phyſik z. B. betrachtet den menſchlichen Körper in Beziehung auf ſeine Form oder Ausdehnung, ohne auf das organiſche Leben in dieſem Körper Rückſicht zu nehmen; ſie mißt die Wärme des menſchlichen Körpers durch die Ausdehnung des Queckſilbers im Thermometer, ohne ſich anzumaßen, die eigentliche Natur dieſer Wärme darzuſtellen; ſie berechnet auf ähnliche Weiſe die Schwere der Körper, ohne auch in ihr inneres Weſen einzudringen. Selbſt die höheren Theile der

Naturwiſſenſchaft, welche das Organiſche zu ihrem Gegenſtande haben, müſſen ſich doch beſcheiden, nicht das eigentliche Weſen, die lebendige Kraft und Bewegung des Organismus, ſondern blos die äußern Erſcheinungen oder Wirkungen zu erkennen, in denen jenes innere Leben ſich abſpiegelt. Wir ſtreben überall nach einer exacten Erkenntniß der Dinge, darum ſuchen wir dieſelben zu zählen, zu meſſen und zu wägen. Allein eben dieſe Exactheit, dieſe Schärfe und Sicherheit der mathematiſchen Operationen iſt die Folge einer Beſchränkung, welche die mathematiſchen Wiſſenſchaften ſich ſelbſt auferlegen und welche darin beſteht, daß ſie auf die Erkenntniß des eigentlichen Weſens der Dinge, d. h. ihrer inneren, organiſchen Bildung, verzichten, und ſich mit der Anſchauung und Berechnung ihrer äußeren Verhältniſſe, ihrer formellen oder quantitativen Beziehungen begnügen. Die Mathematik und die Naturwiſſenſchaften gewähren uns alſo allerdings keine vollſtändige oder adäquate Erkenntniß von den Dingen, ſondern blos eine annähernde, gleichſam eine Erkenntniß aus zweiter Hand. Allein dieſe Beſchränkung iſt kein Mangel der mathematiſchen Methode, ſondern nur die natürliche Folge davon, daß überhaupt unſer Denken nur ein Reproduciren, kein wirkliches Produciren, ein vermittelter, kein unmittelbarer Act unſrer Thätigkeit und unſres Bewußtſeins iſt.

Die Metaphyſik nun aber will durchaus ein vollſtändiges Wiſſen von dem Weſen der Dinge ſelbſt und nicht blos eine Erkenntniß ihrer äußeren Formen und Verhältniſſe haben. Um ein ſolches Wiſſen zu erreichen, bedient ſie ſich ebenfalls der allgemeinen oder einfachen Ideen, welche überhaupt das einzige Inſtrument unſres Denkens ſind. Sie ahmt ſogar, in ihren ſynthetiſchen Sätzen, die mathematiſche Methode nach; allein, was ihr Verfahren von dem der Mathematik

ſcheidet, iſt dies, daß ſie ſich das Anſehen giebt, als vermöchte ſie auf dieſem Wege in das Innere der Dinge zu dringen und deren lebendige Entwickelung unmittelbar wahrzunehmen. Dieſe Anmaßung der Metaphyſik iſt ſchuld an ihrem transſcendenten Charakter. Weil ſie nämlich nicht im Stande iſt, mit den formalen und quantitativen Ideen das beſtimmte, individuelle Sein der empiriſchen Objecte zu erfaſſen, muß ſie ebenfalls von dieſem individuellen Sein derſelben abſtrahiren; aber ſie thut dies nicht, wie die Mathematik, unter ausdrücklicher Verzichtleiſtung auf eine vollſtändige Erkenntniß der Dinge, ſondern im Gegentheil erklärt ſie die allgemeinen Elemente, welche allein ſie an den Dingen aufzufaſſen vermag, für deren wahres Sein, während doch die Erfahrung uns lehrt, daß dieſe Elemente nur die Baſis der beſtimmten Exiſtenzen, nicht aber deren eigentliches Weſen ſind. Daher ſchreibt die Metaphyſik den allgemeinen oder einfachen Elementen ein ſelbſtſtändiges Daſein und eine ſchöpferiſche Kraft zu; daher betrachtet ſie den Raum, die Zeit, die Einheit u. ſ. w. als beſondere, ſelbſtſtändige Weſen, welche nicht allein die Materie aller einzelnen Dinge, ſondern auch deren Lebens- und Bildungsprinzip enthalten ſollen; darum erklärt ſie eben dieſe Einzeldinge für bloße Erſcheinungen einer allgemeinen Kraft oder eines allgemeinen Weſens, indem ſie Das, was die empiriſchen Wiſſenſchaften als ein relativ Einfaches, als das quantitative Maß des Zuſammengeſetzten betrachten, zu einem abſolut Einfachen und zum Weſens- oder Daſeinsprinzip aller Dinge erhebt. Der Scharfblick Kants durchſchaute ſehr wohl die Nichtigkeit dieſer Anmaßungen der Metaphyſik; ſeine Kritik löſte die transſcendenten Abſtractionen derſelben in einfache quantitative Ideen auf und ſetzte an die Stelle ontologiſcher Conſtructionen, bloße formale oder mathematiſche Syntheſen. Kant reinigte die Be-

griffe: Raum, Zeit, Quantität, Qualität, von den logiſchen Verkünſtelungen der Idealiſten; er gab dieſelben den exacten Wiſſenſchaften zurück, deren Aufſicht ſie niemals hätten entzogen werden ſollen, und ſtellte ſo das richtige empiriſche und analytiſche Verfahren wieder her, an der Stelle der metaphyſiſchen Träumereien, welche vor ihm in der deutſchen Philoſophie herrſchten. Wenigſtens hatte er die Abſicht, dies Alles zu thun, denn freilich dürfen wir, bei aller Anerkennung der Verdienſte Kants um eine Reform der deutſchen Philoſophie, uns nicht verhehlen, daß ſeine, auf eine ſolche Reform abzweckenden Ideen noch mit bedeutenden Fehlern behaftet waren. Als ſolche Fehler erſcheinen uns hauptſächlich folgende:

Erſtens: Kant hat nicht deutlich genug den weſentlichen Unterſchied entwickelt, welcher zwiſchen der metaphyſiſchen Bedeutung der Begriffe: Raum, Zeit, Quantität u. ſ. w. und ihrem mathematiſchen Gebrauche ſtattfindet. Beſonders in Bezug auf die zwei erſtern Ideen hat er ſich einer ſehr unkritiſchen Verwechſelung des metaphyſiſchen und des mathematiſchen oder empiriſchen Geſichtspunktes ſchuldig gemacht. Daher kommt es auch, daß er zwiſchen den Begriffen des Raums und der Zeit, und denen der Quantität und der Qualität, eine Trennung feſtſetzt, welche eines hinreichenden Grundes ermangelt.

Zweitens: Kant hat verſäumt, die inneren und weſentlichen Beziehungen zwiſchen dieſen verſchiedenen Bewußtſeinshandlungen anzugeben. Nach unſerer Anſicht, mußte Kant zuvörderſt die erſte oder Grundhandlung unſres Bewußtſeins beſtimmen, und ſodann nachweiſen, wie dieſe Grundhandlung, in ihrer Anwendung auf die verſchiedenen Arten von Gegenſtänden, immer verwickelter wird, ohne doch jemals ihren formalen und quantitativen Charakter zu verlieren. Er

konnte z. B. bei der allgemeinſten Verrichtung des Zählens anfangen; dann konnte er übergehen zu der geometriſchen Conſtruction; dann zu den verſchiedenen Auffaſſungsweiſen, welche in der Phyſik, in Bezug auf die Geſchwindigkeit der Bewegung, auf die Schwere und Dichtigkeit der Körper u. ſ. w. vorkommen; ferner etwa auf die Berechnung geſchichtlicher Thatſachen u. ſ. w. Auf dieſe Weiſe würde er, anſtatt der vier Anſchauungs- oder Denkformen, welche er hier aufſtellt, eine beträchtliche Anzahl ſolcher mathematiſchen Kategorien oder Operationen entdeckt und eine Menge metaphyſiſcher Vorurtheile zerſtört haben, welche damals noch einen hemmenden Einfluß auf die freie Entwickelung der Erfahrungswiſſenſchaften äußerten.

Drittens: Kant hat nicht hinlänglich Zweck und Werth der mathematiſchen Erkenntniſſe beſtimmt; er hat nicht erklärt, welches ihr Verhältniß zu den übrigen Verrichtungen unſres Bewußtſeins iſt; er hat keine feſte Regeln aufgeſtellt, wonach unſre Einbildungskraft ſich bald der einen und bald der anderen jener Formen zu bedienen hätte. Alles, was er in dieſer Hinſicht gethan hat, beſchränkt ſich auf die Unterſcheidung der mathematiſchen von den dynamiſchen Kategorien und auf die Erklärung, daß die mathematiſchen Kategorien ſich blos auf die einfachen Empfindungen von den Gegenſtänden beziehen, während die dynamiſchen es mit dem wirklichen Daſein der Objecte zu thun haben. Zu dieſer letzteren Klaſſe von Kategorien wollen wir jetzt übergehen.

Dieſe dynamiſchen Kategorien haben nun in der That einen ganz andern Charakter, als die mathematiſchen. Subſtanz, Cauſalität, Wechſelwirkung, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, dies Alles ſind bei Weitem keine ſo einfache Ideen, als die Quantität oder die Qualität, dennoch begreift ſie Kant ebenfalls unter der allgemeinen Idee

der Syntheſe oder Beſtimmung, und erklärt ſie ebenfalls für Aeußerungen des inneren Sinnes oder für Modificationen der Idee der Zeit.

Was zunächſt die Idee der Subſtanz betrifft, ſo war bekanntlich dieſe Idee das Grundprinzip des idealiſtiſchen Dogmatismus. Die Idealiſten behaupteten, man könne, mit Hülfe der angeborenen Ideen, die Subſtanz der Dinge erkennen; ihnen galt die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen für die blos äußere oder zufällige Form einer einzigen Subſtanz, und dieſe Subſtanz, an ſich oder in ihrer wahren Weſenheit betrachtet, ſollte etwas rein Ueberſinnliches und Abſolutes ſein. Nach der Anſicht Kants, giebt es keine ſolche Subſtanz an ſich, wenigſtens nicht für unſer Erkennen, keine Subſtanz außerhalb ihrer Aeußerungen und Beziehungen. Zwar ſind dieſe Aeußerungen der Subſtanz nicht die Subſtanz ſelbſt, aber gleichwohl ſind ſie von der Subſtanz unzertrennlich, ja die Idee der Subſtanz entſteht in unſrem Bewußtſein erſt durch die Anſchauung gewiſſer Beziehungen oder Erſcheinungsformen. Wir bemerken einen Wechſel ſolcher Formen oder Eigenſchaften, und ſogleich ſchließen wir, es müſſe eine Subſtanz da ſein, an welcher dieſer Wechſel vor ſich gehe. Dagegen können wir niemals umgekehrt aus der Idee der Subſtanz deren Eigenſchaften oder Aeußerungen ableiten, und ebenſowenig dürfen wir von einer Subſtanz an ſich, als einem einfachen und abſoluten Weſen, ſprechen; kurz, Kant will Nichts von einer allgemeinen oder abſoluten Subſtanz wiſſen, ſondern läßt nur individuelle und relative Subſtanzen zu. Jede beſtimmte Thatſache, jede beſtimmte Bewegung, jede beſtimmte Eigenſchaft erweckt in uns die Idee einer Subſtanz, aber einer beſtimmten Subſtanz. So haben wir die Idee einer Subſtanz in dem Menſchen, einer andern in dem Baume, noch einer andern in dem Waſſer u. ſ. w.

Dieſe Erklärung, daß nämlich jede beſtimmte Erſcheinungsform auch auf eine beſtimmte und individuelle Subſtanz hinweiſe, iſt ein wichtiger Schritt über die Anſichten der Carteſianer hinaus. Allein leider hat Kant dieſe Erklärung ſelbſt wieder zu nichte gemacht durch die Art und Weiſe, wie er das Verhältniß zwiſchen der Subſtanz eines Dinges und ihren Eigenſchaften oder Veränderungen beſtimmt. Bei jeder Veränderung, ſagt Kant, bleibt ein Theil des Dinges unverändert und identiſch, und dieſer Theil iſt eben die Subſtanz des Dinges. Allein, entgegnen wir hierauf, wenn die Subſtanz oder das Weſen eines Dinges (denn unter Subſtanz verſtehen wir allemal Dasjenige, was einem Dinge weſentlich iſt, wodurch ein Ding Das iſt, was es iſt) in ſeiner Identität oder Unveränderlichkeit beſteht, ſo ſind die Veränderungen, welche an dem Dinge vorgehen, nicht eine Entwickelung des Dinges und ſeines Weſens, ſondern wirklich nur etwas ihm Aeußerliches und Zufälliges; und wir können uns die Subſtanz recht wohl von dieſer ihrer äußerlichen Erſcheinungsform getrennt denken. Wenn z. B. die Subſtanz des Menſchen bei allem Wechſel ſeiner Zuſtände und Verhältniſſe wirklich unverändert dieſelbe bleibt, wenn alſo der Menſch, ſeinem eigentlichen, wahren Weſen nach, im Alter kein andrer iſt, als in der Jugend, und eben ſo die Menſchheit jetzt, nach einer geſchichtlichen Entwickelung von vielen tauſend Jahren, keine andere, als die, welche ſie vor dieſen Jahrtauſenden war, wenn Dem ſo iſt, ſagen wir, ſo iſt auch das Weſen, die Subſtanz des Menſchen und der Menſchheit nicht an dieſe Entwickelung, nicht an dieſen Fortgang von Stufe zu Stufe, von einem Zuſtand zum andern, gebunden, ſondern ſie iſt Etwas, was rein durch ſich und in ſich vollendet beſteht und was wir daher von jenen Aeußerlichkeiten nicht nur trennen können, ſondern ſogar trennen müſſen. Allein dies iſt noch nicht Alles. Iſt die Sub-

ſtanz eine Dinges unabhängig von der Entwickelung deſſelben, von dem Grade der Ausbildung, der Selbſtſtändigkeit und Eigenthümlichkeit, welchen das Ding in ſeinen Aeußerungen bethätigt, iſt ſie nichts Weitres, als der einfache, wandelloſe Kern deſſelben, ſo iſt auch dieſe ſcheinbare Mannigfaltigkeit von Subſtanzen eine bloße Täuſchung, ſo giebt es nur eine einzige, allgemeine und einfache Subſtanz, und wir ſind auf einem andern Wege zu den transſcendenten Ideen eines Descartes und eines Spinoza zurückgekehrt; denn, wenn wir von dem Sein der verſchiedenen Einzeldinge die Bewegung, die Entwickelung, die Mannigfaltigkeit der Eigenſchaften, Zuſtände und Verhältniſſe hinwegnehmen, ſo heißt dies nichts Anderes, als ſie ihrer Einzelheit oder Individualität ſelbſt berauben und blos Dasjenige an ihnen übrig laſſen, was, als ein Einfaches, Geſtaltloſes, blos Stoffiges oder Elementares, allen einzelnen Bildungen zur gemeinſamen Baſis dient. Bekanntlich unterliegt ein Ding um ſo häufigeren Veränderungen, je entwickelter, je vollkommener, je beſtimmter und ſelbſtſtändiger es iſt; daher iſt der Menſch in einer ſteten Bewegung, er bleibt nicht zwei Momente lang derſelbe, während die niederen Daſeinsſtufen, die Erde, das Waſſer, die Mineralien, oft längere Zeit keine ſichtbaren Veränderungen erleiden. Nach der oben aufgeſtellten Anſicht Kants, würde nun aber bei der Betrachtung des Menſchen nicht jener höhere Grad von Bewegung und Thätigkeit, ſondern nur Dasjenige in Rechnung kommen, was dem Menſchen mit jenen niederen Daſeinsformen gemein iſt. Die Subſtanz des Menſchen könnte conſequenterweiſe von der Subſtanz der Erde, des Waſſers u. ſ. w. nicht unterſchieden ſein, weil das Weſen Beider ſchlechthin in der Einfachheit und Identität beſtände; und ſo würden am Ende alle die einzelnen, ſcheinbar von einander verſchiedenen und ſelbſtſtändigen Subſtan-

zen in eine einzige Subſtanz, in ein Abſolutes zuſammenfließen.

Nach dieſen Erwägungen, iſt es unmöglich, die von Kant gegebene Erklärung des Begriffs Subſtanz anzunehmen, weil, nach dieſer Erklärung, die Subſtanz doch immer wieder etwas rein Allgemeines, ein Ding an ſich ſein würde, ohne irgend eine weſentliche Beziehung zu der Entwickelung und dem individuellen Sein der einzelnen Weſen. Daß Kant ſelbſt eine ſolche Anſicht von der Subſtanz nicht aufſtellen wollte, geht daraus hervor, daß er das Prinzip der Individualität und der Entwickelung an mehrern Stellen ausdrücklich anerkennt, daß er die Anſicht der Carteſianer verwirft, welche den Begriff Subſtanz in einem abſoluten Sinne gebrauchten, und daß er entſchieden darauf dringt, man dürfe die Subſtanz nicht von ihren Aeußerungen oder Zuſtänden trennen. Der ganze Fehler der Kantſchen Theorie beruht alſo lediglich auf der falſchen Anwendung eines richtigen Grundſatzes, und wir brauchen blos dieſen Grundſatz folgerechter zu entwickeln, als es Kant gethan hat, um die wahre Anſicht von der Idee der Subſtanz zu gewinnen. Die Subſtanz ſoll das Weſen der Dinge ſein, d. h. Dasjenige, wodurch ein Ding Das iſt, was es iſt. Nun erkennen wir ein Ding als Das, was es iſt, d. h. als dieſes beſtimmte Ding nur dadurch, daß wir es von andern Dingen unterſcheiden; folglich muß das Weſen des Dinges, als eines beſtimmten, das Unterſcheidende des Dinges, das dem Dinge Eigenthümliche in ſich befaſſen. Das Unterſcheidende an den Dingen ſind aber nicht ihre einfachen Eigenſchaften oder Elemente, denn dieſe ſind vielmehr allen Dingen gemein, ſondern die eigenthümliche Art, wie dieſe Elemente in dem Dinge verknüpft und zur Einheit geſtaltet ſind. Dieſe Geſtaltung und dieſe Einheit, oder vielmehr das Prinzip derſelben, wird alſo wohl

Das ſein, was wir mit Recht die Subſtanz des Dinges nennen können. So iſt die Subſtanz der Pflanze das Prinzip der Vegetation oder der Bildungstrieb; die Subſtanz des Thieres, die Lebenskraft; die Subſtanz des Menſchen endlich, die Freiheit, das Prinzip einer ſtetigen und unendlichen Entwickelung. Nach dieſer Erklärung, hat alſo jedes Weſen, oder wenigſtens jede Klaſſe von Weſen, ihre beſondere und eigenthümliche Subſtanz, welche uns zugleich als Eintheilungsgrund für die verſchiedenen Klaſſen dient. Allein auch innerhalb des beſtimmten Weſens bleibt deſſen Subſtanz nicht immer dieſelbe; ſie iſt nicht gleich von Anfang an als etwas Fertiges und Vollendetes vorhanden, ſondern ſie entwickelt und erweitert ſich erſt in und mit dem Daſein des Weſens. Erſt dann, wenn der Entwickelungsgang eines Weſens geſchloſſen iſt (wo nämlich überhaupt ein ſolcher Kreislauf oder eine ſolche beſchränkte Entwickelung ſtattfindet), erſcheint uns die Subſtanz des Dinges als ſolche, als Totalität, z. B. bei der Pflanze in der Frucht. Wo dagegen die Entwickelung eine unendliche iſt, wie beim Menſchen, da bedeutet der Begriff Subſtanz nichts Weiteres, als eben dieſen unendlichen Fortgang der Entwickelung ſelbſt. Niemals können wir einen beſtimmten Zuſtand des Menſchen oder eine beſtimmte Stufe der Menſchheit aufzeigen, welche das wahre Weſen des Menſchen in ſeiner ganzen, vollen Totalität erſcheinen ließe; denn dies Weſen beſteht eben nur in dem nie endenden Fortgange. Will man eine bildliche Vorſtellung für die Idee der Subſtanz haben, ſo möge man ſich dieſelbe als einen Punkt am Ende einer Linie denken, welche ſtets fortrückt. Durch das Fortrücken der Linie wird der Punkt, welcher vorher der letzte und äußerſte war, zu einem rückwärtsliegenden, ein anderer Punkt tritt an ſeine Stelle und bildet nunmehr das Ende oder die Spitze der Linie, und ſo ins Unendliche fort. So ent-

wickelt ſich auch die Subſtanz des Menſchen. Der erwachſene Mann hat nicht mehr dieſelbe Subſtanz, wie das Kind; das jetzt lebende Geſchlecht hat andere Ideen, andere Einrichtungen, eine andere Bildung, kurz, eine andere Subſtanz, als das Mittelalter. Zwar bezeichnet man das Kind und den Erwachſenen mit demſelben Namen: Menſch; zwar ſagt man, es ſei daſſelbe Menſchengeſchlecht oder dieſelbe Menſchheit, welche im Mittelalter gelebt habe und welche jetzt lebe. Allein in der That iſt dieſe Bezeichnung ungenau. Der Menſch und die Menſchheit ſind durch ihre fortſchreitende Entwickelung weſentlich verändert; die Jugend und das Alter, die Vergangenheit und die Gegenwart haben Nichts mit einander gemein, ausgenommen den Ausgangspunkt oder Urſprung. Man muß wohl unterſcheiden zwiſchen dem Begriff der Identität oder der abſoluten Weſensgleichheit, und dem Begriff der Continuität, d. h. der relativen Gleichheit oder der Gleichartigkeit. Das Menſchengeſchlecht iſt ſtets daſſelbe hinſichtlich ſeiner Continuität oder Gleichartigkeit, d. h. die ſpätern Zuſtände der Menſchheit ſind nicht von den früheren durch eine abſolute Kluft geſchieden oder abgebrochen, ſondern es findet von dieſen zu jenen ein ſtetiger Uebergang ſtatt. Aber das Menſchengeſchlecht bleibt nicht ſtets daſſelbe, inſofern man hierunter eine Identität oder Unveränderlichkeit verſteht, wie das viele Philoſophen und Staatsmänner thun; d. h. die Beſtimmung, das Weſen, die Subſtanz der Menſchheit iſt nicht ein Prinzip des Stillſtandes und der Ruhe, ſondern ein Prinzip der Bewegung, der Entwickelung und des Fortſchritts.

Es iſt für eine jede Philoſophie von der höchſten Wichtigkeit, eine beſtimmte und deutliche Erklärung von dem Begriff Subſtanz aufzuſtellen, denn der Begriff der Subſtanz iſt der Stütz- und Zielpunkt für ein philoſophiſches Syſtem,

und die Erklärung dieſes Begriffs das Programm der Philoſophen. Die Scholaſtiker und die Carteſianer verſtanden unter Subſtanz etwas abſolut Einfaches, Allgemeines und Unendliches; ein Zeichen, daß dieſe Philoſophen, im Widerſpruch mit dem Prinzip der Individualität und der Entwickelung, alle einzelne Daſeinsformen in einer einzigen, einfachſten und allgemeinſten Form, in Gott oder dem Abſoluten, aufgehen ließen, daß ſie den Grund alles Lebens in der Welt in dem beharrlichen, wandelloſen Sein ihres Centrums, nicht in der Bewegung und Entwickelung ihrer Organe ſuchten. Die Senſualiſten wollten das Gegentheil. Sie erhoben die Realität und die Selbſtſtändigkeit der Einzelweſen zum Prinzip der Philoſophie; ſie theilten jedem Weſen eine beſtimmte, eigenthümliche Art des Daſeins und der Bewegung zu. Aber da ſie weder das Weſen dieſer Individualität, noch das Geſetz dieſer eigenthümlichen Bewegung der Dinge recht erkannten, da ſie überhaupt keine deutliche Idee von der Natur der Entwickelung hatten, ſo blieb der Begriff der Subſtanz für ſie ein unlösbares Räthſel, eine leere Erfindung unſres Verſtandes. Kant endlich giebt dieſer Idee eine Bedeutung, welche uns mehr als irgend etwas Anderes das Prinzip ſeiner Philoſophie enthüllt; jenes Prinzip nämlich der Vermittelung und der Unbeſtimmtheit, jenes Prinzip, welches zwar auf eine Entwickelung ausgeht, aber dabei immer wieder an einem unbeweglichen Punkte feſthält, welches ſich für die Individualität erklärt und dennoch nicht von dem alten Abſolutismus loskommen kann. Um dieſen Zwieſpalt und dieſe Verlegenheit der Philoſophen hinſichtlich des Begriffs der Subſtanz zu erklären, müſſen wir die Bemerkung beifügen, daß die Subſtanz, als Prinzip der Entwickelung, eigentlich überhaupt niemals Gegenſtand unſrer Erkenntniß werden kann. So wenig wir, wie ſchon Zeno von Elea

ſagte, die Bewegung ſehen können, da wir immer nur die einzelnen Punkte ſehen, durch welche die Bewegung hindurch gegangen iſt; ebenſowenig vermögen wir das Leben, die Thätigkeit, die Entwickelung eines Weſens in ihrer ganzen Unmittelbarkeit zu erkennen, wenn ſchon wir die einzelnen Formen wahrnehmen, welche durch dieſe Thätigkeit hervorgebracht ſind. Denn, indem wir unſre Aufmerkſamkeit auf eine ſolche Form richten, iſt dieſe Form ſchon nicht mehr die unmittelbare oder ſubſtanzielle Form des Dinges; ſie iſt ſchon etwas Vergangenes, ſie iſt die Baſis einer neuen Form oder Subſtanz geworden; und ſo bleibt unſre Erkenntniß immer hinter der Bewegung zurück, welche ſie durch ihre Begriffe erfaſſen und feſthalten möchte. Nur unſre eigene Subſtanz vermögen wir unmittelbar — zwar nicht zu erkennen — aber zu bethätigen; wir ſind uns unſrer, unſres Weſens und unſerer Kraft bewußt, indem wir dieſe Kraft zu unſrer Entwickelung gebrauchen und unſern gegenwärtigen Zuſtand in einen neuen, höheren und vollkommueren verwandeln. Alſo noch einmal, die richtige Bedeutung der Idee: Subſtanz, ſchließt den Begriff der Veränderung nicht von ſich aus, ſondern vielmehr in ſich ein; die Subſtanz iſt nicht Dasjenige, an welchem die Veränderungen, gleichſam nur auf der Oberfläche, vor ſich gehen, ſondern Dasjenige, welches dieſe Veränderungen ſelbſt bewirkt, welches ſelbſt fortwährend ein Anderes, Vollkommneres wird.

Bisweilen bedient ſich Kant der Idee: Subſtanz, auch in einem rein phyſiſchen Sinne, um Das zu bezeichnen, was wir gewöhnlich die Materie nennen; ſo z. B. in dem Satze, daß die Subſtanz eines Körpers bei allen Veränderungen deſſelben ſich gleich bleibe, was nur ſo Viel heißt, die Materie des Körpers könne, ohne vernichtet zu werden, eine unendliche Reihe von Umbildungen erleiden.

Die Idee der Cauſalität kann in einem doppelten Sinne gebraucht werden, nämlich, in einem metaphyſiſchen und in einem phyſiſchen oder empiriſchen. Im metaphyſiſchen Sinne genommen, bedeutet der Begriff: Cauſalität, die Ableitung einer Wirkung aus einer Urſache, gegründet auf die Vorausſetzung einer nothwendigen Verknüpfung oder einer Weſensidentität Beider. Wie die Metaphyſiker ſagen, iſt die Wirkung ſchon in der Urſache enthalten, und wenn wir die Urſache kennen, ſo kennen wir dadurch auch ſchon die Wirkung. Dieſer Anſicht ſetzten nun die Senſualiſten das Bedenken entgegen, wie es denn wohl möglich ſei, die Wirkung aus der Urſache durch eine rein logiſche Schlußfolgerung zu entwickeln; denn, ſagten ſie, wollten wir auch zugeben, daß die Wirkung nichts Weiteres wäre, als die Entwickelung oder das äußere Hervortreten Deſſen, was ſchon auf irgend eine Weiſe in der Urſache verſteckt oder verſchloſſen lag, ſo würde es doch immer noch eines beſonderen Actes bedürfen, um dieſe ſchlummernde Kraft zu wecken und das Verſchloſſne zu erſchließen; und wie vermöchte wohl der Philoſoph dieſen organiſchen, dieſen ſchöpferiſchen Act durch ſeine ſubjectiven und formalen Begriffe ins Werk zu richten? Kant ſtimmt hierin den Senſualiſten bei und erklärt ebenfalls die Ableitung einer unbekannten Wirkung aus einer bekannten Urſache für unmöglich. Nach ſeiner Anſicht, beſchränkt ſich die Bedeutung des Cauſalitätsgeſetzes darauf, daß unſer Verſtand zwiſchen zwei ihm in der Wahrnehmung gegebenen Thatſachen ein beſtimmtes und nothwendiges Verhältniß feſtſetzt. Dieſe Erklärung Kants, wonach alſo der ganze Begriff der Cauſalität ſich in ein bloßes Geſetz der Zeitfolge verwandeln würde, ſcheint uns inſofern richtig, als ſie den Begriff eines Entſtehens der Wirkung aus der Urſache aufhebt und an deſſen Stelle den Begriff einer bloßen Veränderung oder der Entwickelung einer That-

ſache aus der andern ſetzt. Allein ſie iſt unvollſtändig, weil ſie das Verhältniß der beiden Thatſachen und die Regel, wonach wir die eine auf die andere beziehen, nicht beſtimmt angiebt. Um daher dieſe Erklärung Kants zu berichtigen, bemerken wir zunächſt, daß jedes Verhältniß von Urſache und Wirkung eigentlich drei Glieder oder Momente in ſich faßt; nämlich, erſtens: Etwas, woran die Veränderung vor ſich geht; zweitens: Etwas, das die Veränderung bewirkt, und drittens: die Veränderung oder Wirkung ſelbſt. Man darf daher, ſtreng genommen, nicht ſagen, ein Urſache bringe eine Wirkung hervor, ſondern man muß ſagen, ſie bringe eine Wirkung an einem andern Dinge hervor. So z. B. bringt die Flintenkugel eine Wirkung an dem Brete hervor, welches ſie durchbohrt; ſo bringt ein Gegenſtand eine Wirkung in unſrer Seele hervor, indem er einen Eindruck auf unſre Sinne macht u. ſ. w. In allen dieſen Fällen beobachten wir zweierlei Thathandlungen, die Einwirkung des einen und die Gegenwirkung des andern Dinges; ſo leiſtet das Holz der Kugel Widerſtand, welche in daſſelbe einzudringen ſucht; ſo ſetzt unſre Seele dem Eindruck der äußern Dinge eine Rückwirkung durch ihre Selbſtthätigkeit entgegen. Nun wiſſen wir, daß, ſo oft uns zwei Thatſachen gegeben ſind, unſer Verſtand die eine Thatſache durch die andere zu beſtimmen ſucht. Es fragt ſich alſo in dem gegenwärtigen Falle, welche von dieſen beiden Thatſachen uns zum Beſtimmungsgrunde für die andern diene. Kant hat hierüber blos ſo Viel geſagt, daß die eine dieſer Thatſachen allemal die andere hinſichtlich der Zeitfolge beſtimme, d. h. daß nicht beide Handlungen gleichzeitig ſeien, ſondern daß allemal die eine auf die andere folge, und zwar mit einer gewiſſen Nothwendigkeit. Dieſe Erklärung iſt jedenfalls richtig, nur enthält ſie nicht den Grund, weshalb gerade dieſe Thatſache auf jene

folgen müſſe; ſie macht nicht deutlich, wodurch der Uebergang unſres Denkens von der einen Vorſtellung zur andern bedingt ſei. Daher kommt es, daß Kant die Idee der Cauſalität auch auf Verhältniſſe anwendet, auf welche ſie offenbar nicht paßt. So z. B. ſagt er, die Vorſtellung desjenigen Punktes im Fluſſe, an welchem wir ein Fahrzeug erblicken, folge nothwendig auf die Vorſtellung des andern Punktes oberhalb dieſes, wo wir daſſelbe vorher geſehen haben, und die Thatſache, daß das Fahrzeug vorher ſich an einer höhern Stelle im Fluſſe befand, ſei die Urſache der Thatſache, daß es ſich jetzt an einer Stelle unterhalb befinde. Allein dieſe Ausdrucksweiſe iſt durchaus ungewöhnlich. Wenn wir dagegen ein äußeres Ereigniß als Urſache eines Zuſtandes betrachten, in welchem wir uns befinden, ſo hat hier der Begriff der Urſachlichkeit ſeine richtige Anwendung. In dem erſteren Beiſpiele nämlich ſind die beiden in Rede ſtehenden Thatſachen vollkommen gleichartig, in Bezug auf die Subſtanz, welcher ſie angehören; es iſt dieſelbe Bewegung, welcher der Punkt A und welcher der Punkt B angehört. In dem zweiten Beiſpiel dagegen beſteht zwiſchen beiden Thatſachen ein Unterſchied des Weſens oder der Subſtanz. Auf der einen Seite nämlich haben wir die freie Entwickelung unſerer eigenen Thätigkeit, auf der andern Seite den Einfluß eines äußeren Gegenſtandes auf uns. Eben ſo iſt es in dem oben angeführten Beiſpiele mit dem Bret und der Kugel. Die Bewegung der Kugel iſt hier der Subſtanz des Bretes, welche in der Cohäſion beſteht, entgegengeſetzt. Aus allen dieſen Betrachtungen ergiebt ſich, daß das Verhältniß der Urſachlichkeit nur zwiſchen zwei verſchiedenen Subſtanzen ſtattfindet und zwar dergeſtalt, daß die einfachere Subſtanz auf die entwickeltere einwirkt und ſie bis auf einen gewiſſen Grad auflöſt oder in einen ihrer eigenen Einfachheit entſprechenden

Zuſtand verſetzt. So gehen die meiſten Wirkungen, welche auf unſern Organismus geſchehen, von den einfachen Elementen, der Luft, dem Licht, der Elektricität u. ſ. w. aus; ſo ſind alle unſre Empfindungen Wirkungen niederer Daſeinsformen, wie wir dies ſchon oben gezeigt haben. Das Cauſalverhältniß erſcheint uns daher nicht ſowohl als eine beſondere Beziehung der Dinge zu einander oder als eine beſondere Auffaſſungsform unſres Bewußtſeins, ſondern vielmehr als das Grundverhältniß aller Erſcheinungen und aller Bewußtſeinsoperationen. Ueberall findet unſer Bewußtſein Urſachen und Wirkungen, d. h. überall findet es zwei Dinge durch eine Wechſelbeziehung von Wirkung und Gegenwirkung verbunden. Doch iſt dieſes Verhältniß ſelbſt noch verſchiedener Auffaſſungen fähig und kann inſofern eine Mehrheit von Beſtimmungen ergeben. Bald nämlich beſtimmen wir die Wirkung der niederen Subſtanz durch die Veränderung, welche ſie in der höhern Subſtanz hervorgebracht hat, und durch den Grad des Widerſtandes, welchen dieſe letztere ihr entgegenſetzen mußte, um ſich ſelbſt zu erhalten; bald bezeichnen wir im Voraus dieſe Veränderung ſelbſt, indem wir in Gedanken beide Subſtanzen unter ſich vergleichen und daraus einen Schluß auf die wahrſcheinliche Folge ziehen, welche ein Zuſammentreffen beider für die eine oder die andere haben werde. So z. B. meſſen wir die Gewalt der eindringenden Flintenkugel durch den Eindruck, welchen ſie in dem Holze macht. Wir kennen die Dichtigkeit und Widerſtandsfähigkeit des Holzes, wir können alſo auch die Kraft berechnen, mit welcher die Kugel auf das Holz einwirken mußte, um dieſen Widerſtand bis auf einen ſolchen Grad zu überwältigen. Eine jede ſolche Berechnung giebt alſo eine Art von mathematiſcher Gleichung, und, da in einer Gleichung jedes Glied als die Unbekannte behandelt werden kann, ſo können wir eben ſo

gut ſagen: Dieſe Kraft muß auf dieſe Subſtanz dieſen Eindruck hervorbringen, oder auch: Da der Eindruck, welchen dieſe Kraft hervorbrachte, dieſer iſt, ſo muß die Subſtanz, auf welche er hervorgebracht wurde, eine ſo und ſo große Widerſtandsfähigkeit beſitzen u. ſ. w.

An dieſe Betrachtungen über die Cauſalität ſchließt ſich aufs Engſte die Prüfung des Begriffs der Nothwendigkeit an. Kant hat dieſen Begriff unter einem doppelten Geſichtspunkt betrachtet. Das eine Mal nennt er Nothwendigkeit das identiſche und wandelloſe Sein eines Dinges; ein andres Mal dagegen ſagt er, eine Thatſache ſei dann nothwendig, wenn man ſie nach dem Geſetze der Cauſalität von einer andern Thatſache ableiten könne. Dieſe beiden Erklärungen kommen jedoch zuletzt auf die bekannte Definition der Metaphyſik zurück: ein nothwendiges Weſen ſei dasjenige, welches in und durch ſich ſelbſt exiſtire, und eine nothwendige Thatſache diejenige, welche unmittelbar aus dem Begriffe der Kraft oder Subſtanz folge, welche ſie hervorgebracht hat. Was nun dieſe letztere Erklärung insbeſondere anlangt, ſo beruht dieſelbe auf der falſchen Anſicht von der Cauſalität, wonach die Urſache die Wirkung ſchlechthin aus ſich ſchaffen ſoll. Nach der von uns gegebenen Definition der Cauſalität, giebt es zwar auch eine gewiſſe relative oder bedingte Nothwendigkeit, aber keine abſolute oder unbedingte. So oft wir nämlich die beiden Kräfte oder Subſtanzen kennen, welche auf einander zu wirken im Begriff ſind, ingleichen die Bedingungen, unter welchen dies Zuſammentreffen ſtattfindet, ſo können wir allerdings den Erfolg deſſelben mit ziemlicher Sicherheit vorausberechnen. Allein niemals können wir aus dem Vorhandenſein der einen Kraft die Entſtehung einer andern Kraft durch eine bloße logiſche Deduction ableiten. Wir betrachten es als nothwendig, daß der in die Höhe geworfene

Stein auf die Erde herabfällt, weil wir nämlich ſowohl die Natur der freien Bewegung des Steins als auch die der Schwerkraft kennen, und daher im Stande ſind, durch Vergleichung dieſer beiden Kräfte ihr gemeinſchaftliches Product zu berechnen; allein wir können nicht ſagen, es müſſe nothwendig gerade dieſe beſtimmten Kräfte geben, z. B. eine Schwerkraft, eine Anziehungskraft u. ſ. w., oder dieſe beſtimmten Subſtanzen, z. B. Steine, Pflanzen u. ſ. w. Daß es ſolche Kräfte und Subſtanzen giebt, iſt eine bloße Thatſache unſres Bewußtſeins oder unſerer Empfindung, und, fände ſich dieſe Thatſache nicht vor, ſo möchten wir ſchwerlich im Stande ſein, die Nothwendigkeit jener Exiſtenzen zu beweiſen.

Wir haben nun noch die Begriffe der Wechſelwirkung, der Möglichkeit und der Wirklichkeit zu prüfen.

Was den erſten dieſer Begriffe anbelangt, ſo haben wir denſelben ſchon oben, bei Gelegenheit des Cauſalitätsverhältniſſes, beiläufig erörtert. Jedes Cauſalitätsverhältniß nämlich ſchließt eine Wechſelwirkung in ſich und dieſe Wechſelwirkung iſt, wie wir ſchon öfters angeführt haben, das allgemeine Geſetz aller Naturerſcheinungen. Hier müſſen wir jedoch noch die Bemerkung hinzufügen, daß man unter Wechſelwirkung nicht ein Verhältniß von dem Grade nach gleichen Subſtanzen verſtehen darf, daß vielmehr die verſchiedenen Subſtanzen, zwiſchen denen eine ſolche Wechſelwirkung ſtattfindet, verſchiedene Entwickelungsgrade darſtellen; mit einem Worte, daß die Natur nicht ein Conglomerat von Atomen iſt, welche nur durch Anziehung und Abſtoßung unter ſich verknüpft ſind, ſondern ein organiſches Ganzes, worin jeder Theil eine beſtimmte und eigenthümliche Thätigkeit entwickelt.

Der Begriff: Möglichkeit, kommt bei Kant ebenfalls in einer doppelten Geſtalt vor. In dem Abſchnitte vom Schema-

tismus betrachtet er ihn unter einem negativen Geſichtspunkte, indem er ſagt, eine Thatſache ſei unmöglich, wenn ſchon ihr Gegentheil ſtattfinde; an einer andern Stelle dagegen giebt er auch eine poſitive Definition von dem Möglichen und zwar folgende. Es giebt, ſagt er, eine logiſche und eine reale Möglichkeit. Logiſch möglich iſt Etwas, wenn der Begriff deſſelben ſich ohne Widerſpruch denken läßt; real möglich dagegen iſt eine Thatſache, wenn ſie mit den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung übereinſtimmt. Die Idee der Urſachlichkeit z. B., blos als Idee oder Kategorie betrachtet, hat eine nur logiſche Möglichkeit. Erwägen wir jedoch, daß dieſe Idee die nothwendige Bedingung unſrer Erfahrung iſt, ſo müſſen wir ihr auch eine reale Möglichkeit beilegen.

Es iſt ſchwer, zu ſagen, was Kant eigentlich mit dieſen Worten habe ausdrücken wollen. Er ſcheint als möglich Dasjenige zu betrachten, was, einerſeits, nicht wirklich iſt, nicht ſchon thatſächlich exiſtirt, und was doch, andererſeits, auch nicht mehr blos dem reinen Denken angehört. Der bloße Begriff eines Dreiecks hat, nach ſeiner Anſicht, keine reale Möglichkeit, weil wir noch nicht wiſſen, ob es möglich ſei, dieſen Begriff in der Anſchauung darzuſtellen. Er wird aber real möglich, ſobald wir ein Dreieck conſtruiren; aber dennoch iſt er auch dann nichts Wirkliches, weil die geometriſche Figur des Dreiecks ſich immer noch von einem körperlichen Dreieck unterſcheidet. Somit ſcheint Kant als möglich diejenigen allgemeinen Anſchauungen zu betrachten, welche zwar nicht ſo gänzlich aller Wirklichkeit entbehren, wie die transſcendenten Ideen, welche aber gleichwohl auch keinen beſtimmten und individuellen Gegenſtand bezeichnen. Dieſer Art ſind die mathematiſchen und alle dieſen ähnliche Vorſtellungen. Im gewöhnlichen Leben gebrauchen wir allerdings den Begriff Möglichkeit in einem andern Sinne; wir wenden ihn nämlich immer auf beſtimmte

Thatſachen an, jedoch ſo, daß wir dieſe Thatſachen als erſt zukünftige, vor der Hand nur in unſern Gedanken exiſtirende, betrachten. Wir ſagen z. B. es ſei möglich, daß dieſer Menſch ein großer Philoſoph werde; wir nennen dies möglich, weil wir in den Verhältniſſen oder in den Anlagen dieſes Menſchen Etwas finden, was auf die Idee eines Philoſophen leitet, obgleich wir allerdings es unbeſtimmt laſſen müſſen, ob die Entwickelung dieſes Menſchen den Weg, welchen ihr deſſen gegenwärtigen Bildungszuſtand vorzuzeichnen ſcheint, verfolgen, oder ob ſie ſpäterhin in andere Bahnen einlenken werde. In den Erfahrungswiſſenſchaften iſt der Begriff der Möglichkeit nur von ſehr beſchränkter Anwendung. Wir berechnen da wohl auch die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Thatſache nach dem gegenwärtigen Grade von Einſicht, welche wir über die Naturkräfte und über unſre eigenen Mittel beſitzen. Allein täglich ſehen wir dieſe Einſicht in die Naturkräfte ſich erweitern, täglich fühlen wir unſre eigne Kraft ſich ſteigern; wie ſollten wir alſo kühn genug ſein, die abſolute Unmöglichkeit eines Naturereigniſſes oder einer menſchlichen Erfindung zu behaupten? Die Ideen der Möglichkeit und der Nothwendigkeit haben ihre Rolle in der alten Metaphyſik geſpielt, welche darauf ausging, das Daſein der Dinge durch die reine Idee zu beweiſen, und welche das Wirkliche für eine bloße Erſcheinungs- oder Entwickelungsform des Möglichen anſah.

Die objective Realität endlich iſt, nach der Erklärung Kants, die Urſache unſerer Empfindung; wir nennen real, objectiv, wirklich, Dasjenige, was unmittelbar auf uns wirkt oder wovon wir eine Empfindung haben. Dieſe Erklärung der Realität kommt ziemlich mit der von den Senſualiſten gegebenen überein. Die Realität eines Dinges, ſagte Locke, kann weder durch einfache Ideen noch durch das Denken er-

faßt werden; ſie bringt ſich vielmehr unmittelbar unſrem Gefühle auf; wir fühlen, daß ein realer Gegenſtand gegenwärtig iſt, obgleich wir nicht im Stande ſind, das eigentliche Weſen dieſer Realität zu erkennen und auszuſprechen. Die Skeptiker haben die Realität der Dinge angefochten, indem ſie ſich auf die Subjectivität unſrer Vorſtellungen beriefen. Wo iſt, fragen ſie, dieſes reale Ding außerhalb des Ich? wo iſt der Stein, der, wie man ſagt, die reale Urſache unſerer Empfindungen ſein ſoll? Können wir dieſe Realität ſehen? Nein, denn unſer Geſichtsſinn zeigt uns blos gewiſſe Farben oder eine gewiſſe Geſtalt; allein Farbe und Geſtalt ſind nichts Reales, ſondern bloße Veränderungen unſeres Sinnes. Oder ſollen wir ſie fühlen? Allein, was wir erfaſſen und betaſten, iſt ebenfalls nicht der Stein ſelbſt, ſondern blos die Verbindung gewiſſer Elementartheile, alſo abermals etwas Allgemeines, was ſich in ſubjective Empfindungen auflöſt. Kant hat verſucht, die Realität der Körperwelt gegen dieſe Einwürfe der Skeptiker in Schutz zu nehmen. Unſer Ich, ſagt er, iſt in ſteter Bewegung, verändert ſich fortwährend; um nun für dieſe Veränderung und Bewegung einen feſten Maßſtab zu haben, muß es etwas Unveränderliches oder Beharrliches geben, gleichſam eine Baſis für die Operationen des Ich, einen feſten Punkt, auf welchen daſſelbe immer zurückkehrt, um ſich nicht mit ſeiner Thätigkeit ins Unendliche zu verlieren. Da es nun aber ein ſolches Beharrliches in dem Bewußtſein ſelbſt nicht giebt, ſo muß daſſelbe außerhalb des Bewußtſeins zu finden ſein, es muß etwas Reales außer dem Ich geben, und dies Reale iſt eben die Körperwelt; die Realität der Körperwelt oder der materiellen Außendinge folgt alſo unmittelbar aus der Idee des Ich oder des Selbſtbewußtſeins. Wir können dieſe Erklärung Kants und dieſen Beweis von der Realität der Außendinge wohl gelten laſſen, denn in

der That kündigt ſich uns dieſe Realität unmittelbar durch das Gefühl einer ſolchen äußeren Beſtimmung unſres Bewußtſeins an. Nur müſſen wir vor einer Täuſchung warnen, zu welcher die Anſicht Kants leicht Veranlaſſung geben könnte und von welcher er ſelbſt nicht freigeweſen zu ſein ſcheint. Kant ſtellt nämlich die Realität oder Beharrlichkeit der Außenwelt der Beweglichkeit des menſchlichen Bewußtſeins in einer ſolchen Weiſe gegenüber, daß es ſcheinen könnte, als wäre jene Beharrlichkeit ein Vorzug der Außendinge, deſſen unſer Ich entbehrte. In der That geſchieht es uns häufig, daß wir an unſeren Vorſtellungen von den Dingen Etwas vermiſſen, was nur die unmittelbare Anſchauung der Dinge zu gewähren ſcheint, und inſofern betrachten wir allerdings den idealen oder ſubjectiven Charakter, welchen unſere Vorſtellungen an ſich tragen, als eine Unvollkommenheit derſelben. Dies kommt daher, weil wir hierbei von der Idee ausgehen, das beſtimmte und individuelle Daſein der Objecte ſelbſt erkennen zu wollen. Das blos theoretiſche Bewußtſein oder das bloße Denken hat allerdings weniger Realität, als das körperliche Daſein der Außendinge, weil es immer nur das Allgemeine und Elementare aufzufaſſen vermag. Allein die Realität unſres Bewußtſeins oder unſres Ich ſpricht ſich auch nicht in unſrem theoretiſchen Bewußtſein, ſondern in unſrer praktiſchen Thätigkeit aus, nicht in unſrem Denken, ſondern in unſrem Handeln. Unſer Handeln nun beſteht, wie wir wiſſen, darin, daß wir unſer Daſein immer mehr erweitern; dadurch aber wird dieſes auch immer reeller, d. h. immer beſtimmter, compacter und ſelbſtſtändiger. Wenn wir daher vom praktiſchen Geſichtspunkte aus das Daſein der Körperwelt betrachten, ſo erſcheint uns daſſelbe als ein unvollkommneres, im Vergleich zu der unendlichen Bewegungs- und Entwicklungsfähigkeit unſres eignen Ich.

Wir wollen die vorhergehenden kritiſchen Bemerkungen über die Kategorien, den Schematismus und die Grundſätze a priori der Kantſchen Philoſophie nochmals in Kürze unter folgenden Geſichtspunkten zuſammenſtellen.

Wir müſſen ſtets im Auge behalten, daß Kant unter Kategorien oder Grundſätzen a priori die verſchiedenen Formen oder Arten der Beſtimmung eines Gegenſtandes verſteht. Er ſtellt dieſe Grundſätze unter der Form von Urtheilen dar, weil wir ſtets durch ein Urtheil eine ſolche Beſtimmung ausſprechen. Jeder Gegenſtand kann Subject eines Urtheils werden; jeden Gegenſtand können wir auf die eine oder die andere Weiſe beſtimmen. So z. B. beſtimmt der Mathematiker einen Körper durch Zahl und Maß, der Phyſiker und der Chemiker durch Darſtellung ſeiner beſondern Kräfte und Eigenſchaften, und der Maler wiederum betrachtet ihn blos vom künſtleriſchen Geſichtspunkte aus. So geben wir eine Beſchreibung von einem Menſchen, indem wir die verſchiedenen Theile ſeines Körpers oder ſeine verſchiedenen Charakterzüge aufzählen; ſo claſſificiren wir ihn nach Vaterland, Geburtsort, Familie u. ſ. w.; ſo endlich entwerfen wir ein vollſtändiges Bild ſeines Lebens, indem wir ſeine Vergangenheit wieder hervorrufen und ſeine Zukunft ahnen laſſen; mit einem Worte, wir bilden ebenſo viele Urtheile über einen jeden Gegenſtand, als die Natur des Gegenſtandes geſtattet und unſer Verhältniß zu demſelben uns nothwendig macht. So entſtehen aus dem einfachen Grundverhältniß zwiſchen Object und Subject die verſchiedenen pſychologiſchen Operationen der mathematiſchen Anſchauung, der metaphyſiſchen Abſtraction, der poetiſchen Darſtellung u. ſ. w., oder, mit andern Worten, die verſchiedenen Formen für die Beſtimmung der Objecte und der Beziehung derſelben zum Subject. Ein Syſtem der Kategorien oder der allgemeinen Denk- und

Urtheilsformen müßte nun, nach unſrer Anſicht, alle dieſe verſchiedenen Geſichtspunkte, nach welchem wir die unendliche Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen ordnen und mittheilen, in ſich begreifen und zur Anſchauung bringen. Ein ſolches Syſtem müßte uns lehren, welches der Gebrauch und welches die Grenzen des mathematiſchen Calculs oder der poetiſchen Beſchreibung ſind, auf welche Klaſſe von Gegenſtänden die eine oder die andere dieſer Bewußtſeinsformen am Paſſendſten angewendet wird, wie man dieſe verſchiedenen Operationen verbinden müſſe, um ſich eine vollſtändige und deutliche Idee eines Gegenſtandes zu bilden; mit einem Worte, es müßte uns eine Theorie der verſchiedenen pſychologiſchen Operationen aufſtellen. Zugleich aber müßte ein ſolches Syſtem einen beſtimmten Geſichtspunkt oder eine beſtimmte Regel verfolgen und mit Hülfe dieſer Regel ſowohl das allgemeine Prinzip aller Beziehungen des Menſchen zur Natur, als auch die beſondere Art und Weiſe angeben, wie ſich dies Prinzip in den einzelnen Bewußtſeinsoperationen, der Einbildungskraft, dem Gefühl, der Abſtraction, dem praktiſchen Handeln u. ſ. w. darſtellt. Ohne Zweifel lag der Kantſchen Kritik der Vernunft die Abſicht zu Grunde, eine ſolche pſychologiſche Theorie aufzuſtellen. Allein in der Ausführung dieſer Idee wurde Kant durch kein feſtes Prinzip, durch keine klar gedachte Regel geleitet. Er ging bei ſeinen pſychologiſchen Unterſuchungen aus von der alten Eintheilung der menſchlichen Seele in ein ſinnliches und ein überſinnliches Vermögen; er gründete ſein Syſtem der Kategorien auf die Tafel der logiſchen Urtheilsformen, ohne die Wahrheit oder Vollſtändigkeit dieſer Formen zu prüfen; er vermiſchte die mathematiſchen Formen mit den rein metaphyſiſchen Begriffen und mit den Ideen der reproductiven Einbildungskraft; endlich verſäumte er, anzugeben, wie man ſich der Kategorien bedienen müſſe;

ob man einen Gegenſtand nach allen dieſen verſchiedenen Richtungen betrachten oder ob man beſtimmte Kategorien ausſchließlich auf beſtimmte Klaſſen von Gegenſtänden anwenden dürfe; ob z. B. manche Gegenſtände blos unter dem Geſichtspunkt der Quantität, andere blos unter dem der Qualität zu betrachten ſeien, oder ob man denſelben Gegenſtand ſowohl als eine Größe als auch nach ſeinen innern Eigenſchaften, nach ſeiner Subſtanz, nach ſeiner Wechſelbeziehung zu andern Dingen u. ſ. w. beurtheilen ſolle.

Mit der Theorie der Kategorien verbindet ſich aufs Engſte die Erklärung, welche Kant über den Unterſchied zwiſchen Phänomenon und Noumenon giebt. Dieſer Unterſchied iſt nicht neu; ſchon Plato ſprach von Dingen an ſich und von Erſcheinungen, und unterſchied zwiſchen der ſinnlichen und der vernünftigen Erkenntniß. Die Idealiſten vor Kant, beſonders Spinoza und Leibnitz, ſtellten eine ähnliche Trennung auf. Allein alle dieſe Philoſophen erkannten dem menſchlichen Geiſte die Fähigkeit zu, die Dinge an ſich zu erkennen. Für ſie war alſo der Begriff: Noumen, ein poſitiver Begriff, d. h. der Begriff eines Etwas, welches ebenſogut Gegenſtand einer unmittelbaren Erkenntniß durch Ideen werden könne, wie das Phänomen Gegenſtand einer mittelbaren Erkenntniß durch die Sinne iſt. Die Senſualiſten dagegen erklärten die ſinnliche Erkenntniß für die einzig gewiſſe und unmittelbare; was die überſinnlichen Gegenſtände anbelangt, z. B. das Daſein Gottes, ſo gab Locke noch eine gewiſſe Erkennbarkeit derſelben zu, nämlich mit Hülfe der logiſchen Schlüſſe; allein Hume, welcher das Prinzip des Senſualismus in größerer Schärfe ausbildete, ſah ſich zu einer gänzlichen Leugnung alles Ueberſinnlichen genöthigt. Die ſchottiſchen Moraliſten oder die ſogenannten Philoſophen des gemeinen Menſchenverſtandes ſtellten den Glauben an Gott,

an die Freiheit und die Unſterblichkeit der Seele auf der Grundlage des religiöſen Gefühls wieder her.

Kant ſah die Nothwendigkeit ein, die Frage wegen der Noumenen auf eine beſtimmtere Weiſe und von einem umfaſſenderen Geſichtspunkte aus zu erledigen, als dies bisher geſchehn war. Er glaubte, den Idealismus für immer zu vernichten und den menſchlichen Geiſt allen metaphyſiſchen Träumereien zu entreißen, wenn er ihm einen anderen, leichteren und gefahrloſeren Weg zu jenen Ideen zeigte, welche dem Menſchen ganz zu entziehen Kant für unmöglich und ſogar für unrathſam hielt. Die theoretiſche Vernunft, ſagt Kant, vermag ſich niemals über den Kreis des Sinnlichen und der Erfahrung zu erheben; ihr Gebiet iſt die Erkenntniß der äußeren Formen und Verhältniſſe der Dinge; ſobald ſie dies Gebiet verläßt, verliert ſie ſich in den Abgrund der Irrthümer und der Täuſchungen. Die überſinnliche Welt iſt für unſern Verſtand ein unbekanntes und verſchloſſenes Land. Der Menſch, ein ſinnliches und vergängliches Weſen, iſt nicht gemacht, um das volle Licht der Wahrheit zu ſchauen; nur ihr Abbild darf er ſehen. Schiller hat dieſen Gedanken Kants ſehr ſchön und poetiſch in ſeinem Gedicht: „Das verſchleierte Bild zu Sais" ausgedrückt. Ein Jüngling erblickt in den Ruinen des alten Tempels zu Sais ein rieſiges Bild, deſſen Züge ihm jedoch durch einen dichten Schleier verhüllt werden, der von ſeinem Scheitel bis zum Boden niederwallt. Er fragt ſeinen Führer, einen alten Prieſter, weſſen Bild dies ſei? Es iſt das Bild der Wahrheit, antwortete ihm dieſer ernſt. Dem Himmel Dank! ruft der Jüngling, ich habe gefunden, was ich überall ſuchte, die Wahrheit. Auf denn! gütiger Greis, und hebe den Schleier, damit meine brennende Sehnſucht geſtillt werde; laß mich das Antlitz der Wahrheit entſchleiert ſehen! Nein, mein Sohn, erwiderte

ihm ruhig der alte Prieſter, du mußt dich begnügen, unſre Göttin verſchleiert zu ſehen; denn wiſſe, wer dieſen geheiligten Schleier hebt — Was wird mit ihm? unterbricht ihn haſtig der Jüngling. Nun, der ſieht die Wahrheit, entgegnete ihm mit feierlichem Ernſt der Greis. Nach dieſen Worten verläßt er ſeinen jungen Gefährten, welcher lange Zeit ſprachlos und in ſich verſunken daſteht. Endlich aber, aus ſeinem Sinnen erwachend, ruft er: Was iſt denn ſo Schreckliches in den Worten dieſes Greiſes? Ich ſoll die Wahrheit ſehen; iſt es nicht eben dies, was ich von früh an ſo ſehnlich gewünſcht, ſo beharrlich erſtrebt habe? Wohl denn, ich will ſie ſehen! Und, dies ſprechend, faßt der Jüngling den Schleier und zieht ihn von dem Bilde herab, das er verbarg. Und was hat er geſehen? Niemand weiß es; leblos fand man ihn zu den Füßen des Bildes ausgeſtreckt. Zwar kam er wieder zu ſich, allein alle Heiterkeit und alle Kraft war von ihm gewichen. Nie hörte man von ihm ein Wort über die Ereigniſſe jener verhängnißvollen Stunde, wo er der Wahrheit ihren Schleier raubte. Nur ſprach er oft vor ſich hin die ernſte Warnung: „Wehe Dem, der zu der Wahrheit dringt durch Schuld, ſie wird ihm nimmermehr erfreulich ſein.“ Dieſe ſchrecklichen Worte: „Wehe Dem, der das Heiligthum der Wahrheit entweiht!“ ſind auch über den Eingang in die Kritik der Vernunft geſchrieben; der alte, weiſe Prieſter, welcher die Vermeſſenheit des Jünglings in Schranken zu halten ſucht, weil er ihre traurigen Folgen vorherſieht, iſt unſer Philoſoph von Königsberg; der Jüngling endlich, der, in ſeinem blinden Wahn, in das innerſte Heiligthum der Wahrheit zu dringen verſucht und ſtatt der Wonnen, welche er dort zu finden hoffte, der Verzweiflung und dem Wahnſinn zum Raube wird, dieſer Jüngling iſt der menſchliche Geiſt, dieſer unſelige Halbgott, welcher, ein zweiter Tan-

talus, die ſchönſten Früchte und das klarſte Waſſer vor ſeinen Augen ſieht und dennoch vor Hunger und Durſt umkommt. Mit ſeiner ernſten und nüchternen Stimme ſagt Kant zu der Vernunft: Steh ab von dieſem widernatürlichen Gelüſt! Ueberzeuge dich endlich, daß die abſolute Wahrheit nicht für dich gemacht iſt, und lerne, dich mit einem endlichen und relativen Wiſſen begnügen! Und, um die Vernunft für dieſe Entſagung zu entſchädigen, verſpricht ihr Kant, ſie auf einem andern Wege in das Gebiet einzuführen, welches er ihr hier verſchließt. Er ſagt zum Menſchen: Gehorche deiner praktiſchen Vernunft und du wirſt die ewige Wahrheit ſchauen; die Güte und Weisheit Gottes wird ſich dir enthüllen; deine Augen werden das wahre Weſen und den ewigen Zweck der Welt erblicken; du wirſt frei, du wirſt unſterblich ſein. Ohne poetiſches Bild: Kant belehrt uns, daß die transſcendenten Begriffe, d. h. die Begriffe von den Dingen an ſich, niemals Gegenſtand einer theoretiſchen Erkenntniß werden können; daß die theoretiſche Vernunft außer Stande iſt, die Realität dieſer Begriffe zu beweiſen oder uns ein poſitives Wiſſen von Gott, von der menſchlichen Seele und von dem Weſen der Dinge zu gewähren; daß ſie uns nur einen negativen Aufſchluß über dies Alles giebt, indem ſie nämlich alle Verſuche des menſchlichen Verſtandes, ſich über die Grenzen des Sinnlichen zu erheben, alſo alle metaphyſiſche Syſteme, einer ſtrengen Kritik unterwirft. Die Kritik der Vernunft beſtreitet keineswegs die Möglichkeit der Noumene oder der Dinge an ſich; ſie geſtattet ſogar der theoretiſchen Vernunft, ſich einen Begriff von dieſen Noumenen zu bilden und alſo gleichſam dem Menſchen eine Anweiſung auf jenes unbekannte Reich des Ueberſinnlichen zu geben; allein erſt die praktiſche Vernunft vermag dieſe Anweiſung zu realiſiren und von der neuentdeckten Welt Beſitz zu nehmen. Kant ſchmeichelt ſich mit

der Hoffnung, durch dieſe kritiſchen Unterſuchungen auf immer die alte Metaphyſik zerſtört und dem Wiſſenstriebe andere, reichere Quellen auf dem Gebiete der empiriſchen Wiſſenſchaften erſchloſſen zu haben. Dieſe Hoffnung hat ihn jedoch gänzlich getäuſcht. Noch bei ſeinen Lebzeiten erhob die Metaphyſik von Neuem ihr Haupt; das abſolute Wiſſen, ſammt allen ſeinen transſcendenten Ideen, ward wieder, wenn auch unter andern Formen, auf den Thron der Philoſophie geſetzt, und zwar von Denen ſelbſt, welche aus der Schule Kants hervorgegangen waren; die Grundidee des Kriticismus, daß unſre Erkenntniß der Dinge ſich nicht auf deren Weſen, ſondern blos auf deren Erſcheinung oder deren Verhältniß zu uns ſelbſt bezieht, dieſes Prinzip der Subjectivität der menſchlichen Erkenntniſſe ward aufgegeben, und an ſeine Stelle das entgegengeſetzte Prinzip, die Idee einer vollſtändigen Identität des ſubjectiven Denkens und des objectiven Seins geſetzt; mit einem Worte, die ſpeculative Vernunft nahm wieder Beſitz von dem Gebiete des Ueberſinnlichen, woraus ſie Kant verwieſen hatte.

Dieſer unerwartete Ausgang, welchen die von Kant ins Werk geſetzte Umgeſtaltung der deutſchen Philoſophie nahm, wird begreiflich, wenn wir erwägen, wie Kant hierbei verfuhr. Kant verbietet uns, unſre Betrachtung auf die Dinge an ſich zu richten, allein gleichwohl hebt er die Idee ſolcher Dinge an ſich nicht auf. Nach ſeiner Darſtellung, iſt die Unmöglichkeit überſinnlicher Erkenntniſſe nicht die Folge eines allgemeinen Naturgeſetzes, ſondern nur die Folge der Unvollkommenheit unſres Erkenntnißvermögens; und ein Weſen höherer Art, als wir ſind, würde allerdings im Stande ſein, in das Innere der Natur einzudringen und die Dinge zu erkennen, wie ſie an ſich ſind. Allein, ſo müſſen wir hier fragen, wenn der Menſch ein Organ beſitzt, um das Daſein von

Dingen an ſich zu ahnen, warum ſollte es für ihn unmöglich ſein, dieſes Organ bis zu einem ſolchen Grade zu ſchärfen und zu vervollkommnen, daß es auch einer deutlicheren Erkenntniß eben dieſer Dinge an ſich fähig würde? Wenn unſer Verſtand ſich a priori, d. h. vor der Anſchauung empiriſcher Einzelheiten, allgemeine Ideen bildet, wie ſollten dieſe Ideen nicht eine Beziehung auf Etwas haben, was über der Erfahrung iſt? Wenn z. B. die Idee der Subſtanz, als einer wandelloſen, identiſchen Einheit, in unſerm Bewußtſein bereit liegt, ohne durch die empiriſche Vorſtellung äußerer, ſinnlicher Merkmale mehr als nur geweckt zu werden, ſollte dieſe Einheit nicht auch Etwas ſein, wenn wir ſie uns ohne dergleichen Merkmale denken? Dies ungefähr ſind die Einwürfe, welche ſich von Seiten der menſchlichen Vernunft gegen den ſtrengen Spruch des kritiſchen Philoſophen erheben. Der menſchliche Geiſt hat zu viel Selbſtvertrauen, um ſich überreden zu laſſen, es gebe irgendwo eine Wahrheit, zu welcher er ſich nicht früher oder ſpäter erheben könne. Weil der Kriticismus gegen dieſes Selbſtvertrauen des menſchlichen Geiſtes verſtößt, deshalb hat er ſeinen Einfluß ſo ſchnell verloren, deshalb hat er ſobald wieder dem Idealismus weichen müſſen, welcher eine größere Nachgiebigkeit für die Wünſche und Hoffnungen der Vernunft zeigte.

Wenn wir das Richteramt in dieſem Streite der Kritik mit der menſchlichen Vernunft übernehmen ſollen, ſo können wir zwar nicht umhin, uns, der Sache nach, für Kant zu erklären; allein, was die Gründe betrifft, auf welche dieſer ſeine Entſcheidung ſtützt, ſo finden wir daran allerdings Manches auszuſetzen. Auch wir leugnen, wie Kant, die Möglichkeit einer Erkenntniß von Dingen an ſich; allein nicht deshalb, weil wir die menſchliche Vernunft für zu ſchwach halten, um einer ſolchen Erkenntniß theilhaftig zu werden,

ſondern weil, nach unſrer Anſicht, die Idee von Dingen an ſich, ſelbſt nichts Weitres iſt, als eine metaphyſiſche Abſtraction. Kant ſagt: Die Dinge erſcheinen uns blos unter relativen Formen; er ſetzt alſo voraus, die Idee oder Vorſtellung, welche wir von den Dingen haben, ſei noch verſchieden von dem Weſen dieſer Dinge an ſich, d. h. von derjenigen Idee, welche wir von den Dingen haben würden, wenn es uns möglich wäre, von allen den Beziehungen zu abſtrahiren, welche zwiſchen den Dingen und uns ſelbſt ſtattfinden. Kant ſteht alſo inſofern noch ganz auf dem früheren, idealiſtiſchen Standpunkte, als er annimmt, jedes Ding enthalte Etwas, was von deſſen Veränderungen und Verhältniſſen unberührt bleibe, was niemals in die Erſcheinung heraustrete, ſondern nur als das verhüllte und verborgene Weſen deſſelben gleichſam auf ſeinem Grunde ruhe. Zwar unterſcheidet ſich Kant von jenen Idealiſten durch die Anſicht, daß die Dinge niemals an ſich, ſondern nur als Erſcheinungen Gegenſtände unſrer Erkenntniß werden, und aus dieſem Grunde nennt Kant ſein Syſtem, zum Unterſchiede von dem früheren, dogmatiſchen oder abſoluten Idealismus, den transſcendentalen oder kritiſchen Idealismus. Allein auch ſo bleibt doch immer noch die Schwierigkeit, daß unſre Erkenntniß von den Dingen als unvollſtändig und beſchränkt erſcheint, weil ſie der Normalidee derſelben, der Idee ihres Weſens, nicht entſpricht.

Auf unſrem Standpunkte dagegen, dem der Erfahrung, löſt ſich dieſe Idee ſelbſt eines Dinges an ſich in Nichts auf, erſcheint die Annahme einer Subſtanz, welche zuvor an ſich, ohne äußere Merkmale oder Beziehungen beſtehen und erſt ſpäterhin ſich mit ſolchen Merkmalen bekleiden und in Beziehungen mit andern Subſtanzen treten ſoll, als völlig unbegründet. Wir haben die Bemerkung gemacht, daß, je

entwickelter ein Weſen iſt und je mehr Beziehungen es zu andern Weſen hat, deſto höher die Stufe der Vollkommenheit iſt, welche es einnimmt. Der Menſch iſt vollkommener, als der Stein, weil der Stein weniger Bewegung und Entwicklung hat, als der Menſch. Die Entwicklung, die Veränderung, die Verhältniſſe eines Dinges zu andern Dingen ſind alſo nicht etwas Aeußerliches oder Zufälliges an dem Dinge, ſondern ſie bilden deſſen inneres Weſen und Leben. Es giebt nicht zweierlei verſchiedene und entgegengeſetzte Daſeinsformen der Dinge, die eine, wo ſie ohne Veränderung und ohne Erſcheinung ſind, die andere, wo ſie erſcheinen und ſich verändern; ſondern alle Dinge folgen nur einem Geſetze des Daſeins und der Thätigkeit, alle entwickeln ſich, jedes in ſeiner Weiſe, durch eine ſtetige Aufeinanderfolge von Zuſtänden, Veränderungen und Beziehungen. Allerdings beſitzen wir keine vollſtändige Erkenntniß von den Außendingen, allein der Grund hiervon iſt nicht der, daß wir nur ihre Aeußerungen oder Erſcheinungen wahrnehmen, ſondern nur der, daß wir nicht alle dieſe Aeußerungen und Veränderungen hinlänglich aufzufaſſen vermögen. Nach der Kantſchen Anſicht, müßte unſre Erkenntniß, um vollſtändig zu ſein, das einfache Weſen der Dinge erfaſſen, welches er unter der Mannigfaltigkeit ihrer Erſcheinungen verborgen glaubt; wir dagegen finden das menſchliche Wiſſen nur inſofern unvollkommen und beſchränkt, als es die Unendlichkeit und Stetigkeit der Entwickelung der Naturweſen nicht wiederzugeben vermag und ſich begnügen muß, die äußeren Formen und Wirkungen dieſer Entwickelung aufzuzeigen. So iſt z. B., nach Kant, der Menſch ein Noumen, d. h. es giebt in dem menſchlichen Weſen etwas Ueberſinnliches und Identiſches, welches bei allen Veränderungen ſeiner ſinnlichen Natur unverändert bleibt. Dieſen Theil des menſchlichen Weſens nun, welchen

wir gewöhnlich die Seele oder den Geiſt nennen, vermögen wir, nach der Anſicht Kants, niemals zu erkennen, denn, ſagt er, unſre Wahrnehmung des Menſchen zeigt uns immer nur deſſen äußere Zuſtände und Verhältniſſe. Alſo, ſagt Kant, kennen wir nicht den Menſchen an ſich, die Seele, den Geiſt, die einfache und abſolute Subſtanz des Menſchen; ſondern wir kennen den Menſchen nur als Erſcheinung, ſeinen Körper und diejenigen Aeußerungen ſeiner Seele, welche aus der vorübergehenden Verbindung der Seele mit dem Körper, während dieſes irdiſchen Lebens, hervorgehen. Allein, von unſrem Standpunkte aus betrachtet, iſt der Menſch ein einziges, untheilbares und gleichartiges Weſen, und alle ſeine verſchiedenen Zuſtände bilden nur eine einzige, ununterbrochene Reihe. Allerdings iſt der Menſch in keinem dieſer Zuſtände vollkommen oder abſolut, denn ein jeder ſolcher Zuſtand iſt nur eine Stufe oder eine relative Form ſeiner unendlichen Entwickelung, und wir ſind daher außer Stande, den Menſchen jemals in ſeiner vollen Totalität zu erkennen. Allein dies iſt kein Mangel unſerer Erkenntniß, es iſt vielmehr die nothwendige Folge der allgemeinen Geſetze alles Seins und Erkennens. Nichts vermag Gegenſtand unſrer Anſchauung und Erkenntniß zu ſein, ausgenommen Dasjenige, was unter einer vollendeten Form, als ein Ganzes, Fertiges und Abgeſchloſſenes erſcheint. Nun iſt der Menſch aber niemals ein ſolches abgeſchloſſenes Ganzes; er iſt vielmehr in einem ſtetigen Fortſchritte, in einer ſtetigen Entwickelung begriffen, und deshalb vermag auch unſre Erkenntniß niemals das ganze Weſen des Menſchen in einem Begriffe oder einer Anſchauung zu erfaſſen, ſondern nur einzelne, relative Zuſtände deſſelben.

Wir müſſen hier die Bemerkung machen, daß alle unſere Ausdrücke etwas Unbequemes und Zweideutiges haben, indem ſie jederzeit die Vorſtellung einer abgeſchloſſenen Totalität

ihrer Gegenſtände mit ſich führen. Derſelbe Charakter der Reflexion, welchen alle Acte unſres Denkvermögens tragen, iſt auch unſrer Sprache eigen. Wir vermögen nicht, die Bewegungen, die Thätigkeit, den Fortſchritt auszudrücken, ſondern blos das fertige Daſein, das ruhige Beſtehen, die vollendete Thatſache. Wir ſprechen von unſrem eignen Daſein wie von einer vollendeten und abgeſchloſſenen Thatſache; wir bedienen uns des Ausdrucks: Wir, als wäre dieſes: Wir, etwas Unveränderliches und Abſolutes, und dennoch erweitern wir unſer Daſein in jedem Augenblick und ſind nicht zwei Augenblicke lang daſſelbe Individuum. Dieſe Eigenthümlichkeit oder, wenn man ſo will, Unvollkommenheit unſrer Sprache hat die Philoſophen irre geführt und den Glauben erzeugt, als beſtände das eigentliche Weſen der Dinge in ihrer Unveränderlichkeit, als wären die Veränderungen, die wir an ihnen wahrnehmen, nur etwas Aeußerliches und Weſenloſes. Weil wir genöthigt ſind, mit der Benennung: Menſch, ebenſowohl das Kind als den Jüngling und den Greis zu bezeichnen, ſo haben die Philoſophen geglaubt, es ſei dies auch wirklich dieſelbe einfache und identiſche Subſtanz, welche zwar bald unter der Form des Kindes, bald unter der Form des Greiſes erſcheine, aber, ihrem Weſen nach, von allen dieſen Veränderungen unberührt bleibe.

Faſſen wir das Geſagte noch einmal kurz zuſammen! Die beiden Sätze Kants, daß es Dinge an ſich gebe, daß aber dieſe Dinge an ſich für uns unerkennbar ſeien, enthalten, nach unſrer Anſicht, einen Widerſpruch, und es erſcheint uns, nach dieſer letztern Behauptung, weit conſequenter, zu ſagen, es gebe gar keine Dinge an ſich und die Idee davon ſei eine bloße Einbildung der Metaphyſiker, eine Einbildung, welche ſich leicht aus der Natur unſres Denkens und unſrer Sprache erklären läßt.

Die Bemerkungen Kants über die Dinge an ſich bilden den Uebergang von dem analytiſchen Theile der Kritik zu dem dialektiſchen. Nachdem Kant durch jene kritiſchen Bemerkungen den Dogmatismus in ſeinem Prinzip angegriffen, ſucht er nun auch die verſchiedenen Anwendungen dieſes Prinzips oder die verſchiedenen Beweisführungen der Metaphyſiker zu zerſtören, und zwar nach ihren drei Hauptbeziehungen, nämlich in Hinſicht auf die menſchliche Seele, auf die Welt und auf Gott.

Zuerſt widerlegt Kant die Schlußfolgerungen der transſcendenten Pſychologie, welche den Zweck haben, die Einfachheit, Identität, Immaterialität und Unſterblichkeit der Seele darzuthun. Er behauptet, wir wüßten Nichts von der Seele an ſich, d. h. wenn wir von ihren Beziehungen zu dem Körper und der materiellen Außenwelt abſtrahiren, und alle die Merkmale, durch welche wir die Seele als ein abſolutes Weſen zu erkennen und darzuſtellen glauben, bezögen ſich blos auf die Seele als ein endliches und relatives, in mannigfaltigen Verhältniſſen mit der Außenwelt ſich entwickelndes Weſen. Allein zugleich ſagt er, die Unmöglichkeit, die Unſterblichkeit der Seele durch logiſche Schlüſſe zu beweiſen, ſchließe die Realität dieſer Idee nicht aus; im Gegentheile, werde dieſelbe durch unſer praktiſches Bewußtſein beſtätigt. Kant glaubt alſo an die Unſterblichkeit der Seele, aber er leugnet, daß dieſelbe jemals Gegenſtand unſrer ſpeculativen Erkenntniß werden könne.

Wir finden in dieſer Anſicht Kants dieſelbe Täuſchung wieder, die wir oben an ſeiner Vorſtellung von den Noumenen im Allgemeinen nachgewieſen haben. Nach der Erklärung, welche Kant von der menſchlichen Seele giebt, iſt dieſe Seele eine einfache Einheit, umgeben von einem materiellen Körper und von einer Mannigfaltigkeit äußerer Objecte, allein bei

aller Berührung mit dieſen Objecten, bei allen Veränderungen, welche das körperliche Daſein des Menſchen erleidet, immer dieſelbe bleibend. Das Ich, ſagt Kant, iſt die einfache Einheit, auf welche wir alle unſre Vorſtellungen und alle unſre Handlungen beziehen; niemals finden wir dieſes Ich anders, als umgeben von einer Mannigfaltigkeit von Verhältniſſen oder von Elementen, welche es geſtaltet und zur Einheit verknüpft; niemals finden wir es allein und in ſich abgeſchloſſen. Allein dieſe Erklärung von der Seele führt nothwendig auf die Idee einer abſoluten Exiſtenz derſelben. Ein Weſen, welches ſich in ſich ſelbſt concentrirt und alle ſeine Umgebungen ebenfalls in dieſes Centrum oder dieſen einfachen Punkt hineinzuziehen ſucht, muß nothwenig als eine einfache, identiſche, unveränderliche Subſtanz gedacht werden. Kant ſagt, wir wüßten zwar, was die Seele in ihren Beziehungen zum Körper und zu der materiellen Außenwelt ſei, aber wir wüßten nicht, was ſie außerhalb dieſer Beziehungen, an ſich ſein werde. Allein, wenn die Beziehungen der Seele zum Körper nur darin beſtehen, daß die Seele ſich bei allen Eindrücken äußerer Gegenſtände, welche ſie zu verändern und zu einer Entwickelung zu nöthigen ſuchen, in ihrer einfachen Identität erhält, iſt dann die Seele nicht auch ſchon während des ſinnlichen Daſeins ein Ding an ſich, ein Noumen? Wenn die Operationen unſres Bewußtſeins keinen andern Zweck haben, als den, die Mannigfaltigkeit unſrer ſinnlichen Vorſtellungen auf gewiſſe allgemeine Ideen zurückzuführen, lehrt uns dann wohl die Wahrnehmung dieſer empiriſchen Bewußtſeinshandlungen etwas Anderes kennen, als das einfache, ewiggleiche Weſen unſrer Seele? Die Kritik der Vernunft ſtellt den Satz auf, in allen unſern Vorſtellungen von den äußeren Dingen ſei ſtets die Idee unſres Ich enthalten und dieſe Idee ſei bei aller Verſchiedenheit jener

Vorſtellungen immer dieſelbe. Dies würde heißen, unſer Ich werde durch die Eindrücke der äußeren Objecte durchaus nicht berührt, verändert oder entwickelt; was aber von einem andern Dinge nicht verändert wird, ſteht auch in keiner wirklichen Beziehung zu demſelben, ſondern iſt an und durch ſich ſelbſt; folglich enthält der Begriff des Ich, wie ihn Kant in ſeiner Kritik aufſtellt, offenbar die Idee eines Dinges an ſich.

Wollte Kant wirklich die Anſicht durchführen, daß unſre Seele mit unſrem Körper durch eine innere und nothwendige Beziehung verbunden ſei und daß ſie deshalb unter keiner andern Form, als dieſer ſinnlich-wahrnehmbaren, erkannt werden könne, ſo mußte er auch zugeben, daß das Weſen der Seele durch die verſchiedenen Beziehungen derſelben zu den materiellen Dingen verändert und entwickelt werde; dann durfte er nicht von der Seele wie von einem beſonderen, höheren Weſen im Körper ſprechen; dann mußte er förmlich die Immaterialität und die Unſterblichkeit der Seele leugnen. Denn, wenn der Begriff: Seele, nichts Weitres bedeutet, als das Prinzip der Entwicklung und Bewegung, kraft deſſen der Menſch von einem Zuſtande zu dem anderen übergeht, ſo würde allerdings die Idee eines vollendeten und abſoluten Zuſtandes dieſer Seele einen Widerſpruch enthalten. Doch, wir laſſen jetzt dieſe Betrachtungen fallen, da wir bei der Prüfung des praktiſchen Theils der Kantſchen Philoſophie darauf zurückkommen werden.

Zweitens, ſucht Kant eine Verſöhnung zwiſchen dem Verſtand und der Vernunft herbeizuführen, welche ſich in Bezug auf die verſchiedenen kosmologiſchen Ideen in einem vollkommenen Widerſpruch befinden.

a) Kant zeigt, daß die Merkmale: endlich und unendlich, wenn wir ſie auf den Begriff der Welt als eines Dinges

an ſich anwenden, allemal eine Antinomie erzeugen; daß jedoch dieſelben Merkmale ſich ganz wohl mit einander vertragen, ſobald wir die Welt als eine bloße Erſcheinung auffaſſen. Wir betrachten die Welt, ſagt Kant, bald als endlich, bald als unendlich, oder, genauer geſprochen, wir bezeichnen durch den Begriff: Welt, bald eine endliche Totalität von Gegenſtänden, bald aber ſuchen wir dieſen Begriff zu erweitern und neue Gegenſtände in denſelben aufzunehmen; bald beginnen wir unſre Zeitrechnung mit einem beſtimmten Punkte und bald wieder gehen wir auch über dieſen Punkt hinaus.

So richtig dieſe Bemerkungen Kants ſind, ſo reichen ſie doch nicht hin, um die aufgeworfene Frage völlig zu erledigen. Kant glaubt den Zwieſpalt zwiſchen den beiden Vermögen unſres Geiſtes zu beenden, indem er beide für unfähig erklärt, ſich eine deutliche Vorſtellung von dem Gegenſtande ihres Streites, von der Welt als einem Dinge an ſich, zu bilden; er läßt jedoch dieſe Idee der Welt als eines abſoluten Ganzen ſtehen. Allein, ſo lange wir dieſe Idee nicht gänzlich beſeitigen, wird ſich der alte Streit immer wieder erheben, und Verſtand und Vernunft werden neue Anſtrengungen machen, um zu einer vollſtändigen Erkenntniß dieſes Weltalls zu gelangen, was auch immer der Philoſoph dagegen ſagen mag. Dieſe Beſtrebungen der Metaphyſik werden noch überdies ermuntert und begünſtigt durch die von Kant aufgeſtellte Theorie des Raumes und der Zeit. Raum und Zeit ſind, nach der Kantſchen Anſicht, unendliche Totalitäten, d. h. wir faſſen alle Dinge im Raum und in der Zeit als eine Einheit, als ein Ganzes auf, durch einen einzigen, unmittelbaren Act der Anſchauung. Was iſt aber dieſer Act der Anſchauung Anderes, als die Idee einer abſoluten Totalität, eines Alls?

Durch eine Umgeſtaltung jener Theorie, wie wir dieſelbe oben verſucht haben, muß alſo auch die Vorſtellung von einer

abſoluten Totalität aller Dinge ſogleich verſchwinden. Indem wir jeden einzelnen Gegenſtand nicht auf einen allgemeinen Raum, ſondern auf einen andern Gegenſtand beziehen, welcher ihn umgiebt und begrenzt, kommen wir niemals auf die Idee einer abſoluten Grenze oder einer abſoluten Totalität aller Dinge, ſondern nur auf die Idee einer unendlichen Stufenfolge derſelben. Ebenſo iſt es mit der Zeit. Wir ſprechen gewöhnlich ganz im Allgemeinen von dem Anfange der Welt oder des Menſchengeſchlechts; allein, nach unſrer Theorie, iſt es falſch, ſo allgemein zu ſprechen, weil die Begriffe: Menſchengeſchlecht, Welt, Zeit, bloße metaphyſiſche Abſtractionen ſind. Vielmehr müſſen wir allemal von einer beſtimmten, uns vorliegenden Thatſache anfangen und, von dieſer aufſteigend, die ihr vorhergehenden Thatſachen, eine nach der andern, ins Auge faſſen. Auf dieſe Weiſe werden wir finden, daß jede Thatſache wieder eine andere Thatſache vorausſetzt und daß wir niemals in dieſer Reihe der Thatſachen auf eine abſolut erſte ſtoßen. Alſo, mit einem Worte, der Begriff: Welt, oder All, iſt nur uneigentlich zu nehmen, und es gilt von ihm Daſſelbe, was wir oben von den Begriffen: Menſch, Seele, Subſtanz, geſagt haben.

b) Kant will beweiſen, daß die zwei Sätze: Es giebt einfache Theile, und: Es giebt keine einfache Theile, recht wohl mit einander verträglich ſeien. Man braucht nur, ſagt er, dieſen Ausdrnck ein wenig zu verändern; man darf nur nicht ſagen: Es giebt einfache Theile, oder: Es giebt keine einfache Theile, ſondern: Wir betrachten die Dinge bald als einfach, bald als zuſammengeſetzt. Auch hier müſſen wir die von Kant angeregte Frage etwas tiefer zu erfaſſen ſuchen. Es handelt ſich bei dieſer Frage um den Gegenſatz zweier verſchiedenen Arten von Syntheſen, einer empiriſchen und einer metaphyſiſchen Syntheſe. Die Metaphyſik ſucht für ihre

Syntheſe a priori einen abſoluten Ausgangspunkt, ein einfaches Prinzip, dergleichen z. B. die Leibnitziſche Idee der Monaden iſt. Die Erfahrung dagegen weiß Nichts von einem abſolut einfachen Elemente; die chemiſche Analyſe entdeckt immer neue Zuſammenſetzungen ſelbſt in denjenigen Stoffen, welche man bisher als einfache betrachtet hatte, und die mechaniſche Zertheilung der Körper findet ſich weit eher durch die Unzulänglichkeit unſrer Werkzeuge, als durch die Untheilbarkeit der Körpertheilchen aufgehalten. Dieſer merkwürdige Unterſchied zwiſchen den Reſultaten der Erfahrung und den Anſichten der Metaphyſiker erklärt ſich aus der Verſchiedenheit der Zwecke, welche eine jede dieſer Betrachtungsweiſen verfolgt. Vom metaphyſiſchen Standpunkte aus angeſehen, iſt die beſondere Daſeinsform der Dinge eine bloße Aeußerung oder Beſtimmung eines abſoluten Prinzips. So z. B. erklärt Leibnitz das körperliche Daſein und die ſinnlichen Aeußerungen des Menſchen für bloße Ausſtrahlungen einer inneren Einheit, der Monade. Die Metaphyſik bedarf deshalb einer abſolut einfachen Einheit; denn eine Subſtanz, welche eine Mannigfaltigkeit von Theilen, eine Entwickelung in ſich enthielte, wäre noch allzunahe mit dem erfahrungsmäßigen Charakter der Körper verwandt und würde dadurch der Anwendung jenes metaphyſiſchen Prinzips unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenſetzen. Der Empirismus dagegen, welcher die Entwickelung der Dinge und den Uebergang vom Einfacheren zum Zuſammengeſetzteren als Grundgeſetz der Natur anerkennt, muß folgerecht in jedem Theile der Natur eine ſolche Entwickelung, eine Mannigfaltigkeit allgemeiner Elemente vorausſetzen. Ihm iſt es auch nicht um eine Conſtruction oder Schöpfung der Welt aus einem abſoluten Nichts, aus einem einfachen Punkte, zu thun, ſondern ſeine Syntheſe iſt eine bloße Wiederzuſammenſetzung eines Ganzen, welches er

durch die vorhergehende Analyſe in eine beliebige Zahl relativ einfacher Theile zerlegt hat.

c) Kant behauptet, die Idee einer ſtetigen Aufeinanderfolge von Urſachen und Wirkungen ſchließe die Idee einer freien Urſache nicht aus, und beruft ſich, zur Begründung dieſer Anſicht, auf die menſchlichen Handlungen, als deren letzte Urſache man die Freiheit des Willens anſehe, obgleich ſie offenbar durch eine Reihe äußerer, mechaniſcher Urſachen bedingt ſeien. Um dieſe merkwürdige Thatſache zu erklären, führt er an, daß wir unſre Handlungen immer unter zwei verſchiedenen Geſichtspunkten betrachten, das eine Mal, nach ihrem Charakter als Erſcheinungen, d. h. mit Beziehung auf ihre Urſachen und ihre Wirkungen in der Sinnenwelt, das andere Mal, als Noumene, d. h. mit Hinſicht auf den inneren und idealen Beweggrund derſelben.

Wie man ſieht, geht Kant bei dieſer Beweisführung von der Anſicht aus, der Menſch gehöre nicht blos der Natur oder dem Reich des Sinnlichen an, ſondern er ſei zugleich Mitglied einer höheren Ordnung der Dinge, Noumen. Das materielle Daſein und die äußerlich wahrnehmbaren Handlungen des Menſchen ſind zwar, nach dieſer Annahme, ein Gegenſtand unſerer Erkenntniß; allein ſein inneres Leben, ſein Wille und ſein Gefühl ſind den ſtrengen Geſetzen unſres Verſtandes nicht unterworfen, und, wenn auch unſere theoretiſche Vernunft ſich zu der Anſchauung einer höheren Kraft, eines freien Willens im Menſchen erheben kann, ſo gehört doch die Erklärung und Beſtimmung dieſes Freiheitsbegriffs einzig und allein der praktiſchen Vernunft an.

Dieſe Art, das ſchwierige Problem der menſchlichen Freiheit zu löſen, iſt allerdings mehr geeignet, die Verwirrung der hierüber herrſchenden Anſichten zu ſteigern, als dieſelben aufzuklären. Kant nimmt an, daß die moraliſchen

Entſchließungen des Menſchen völlig unabhängig ſeien von den äußeren Bedingungen ſeines Daſeins, von ſeiner Erziehung, ſeiner Körperbeſchaffenheit, ſeiner Stellung in der Geſellſchaft. Nun beruht das materielle Daſein des Menſchen auf dem Prinzip einer ſteten Entwickelung, in deren Folge die Organe ſeines Körpers ſich kräftigen, die Anlagen ſeines Geiſtes ſich ausbilden, ſeine Anſichten und ſeine Erfahrungen ſich erweitern. Jeder Schritt, den er auf dieſem Wege einer ſtetigen Vervollkommnung zurücklegt, öffnet ihm neue Bahnen, verſchafft ihm neue Stützpunkte für alle folgende Schritte. Allein, wenn wir Kant glauben ſollen, ſo wäre dieſe ganze Mühe verloren, denn auch die größten Erfolge der materiellen Entwickelung des Menſchen tragen Nichts bei zu ſeiner idealen Vollendung; der Gebildetſte beſitzt keine größere moraliſche Freiheit und keine größere Willensthätigkeit, als der Wilde, und die Tugend mag in einem Zeitalter patriarchaliſcher Einfachheit ſich einer größern Verbreitung und eines höhern Anſehns erfreuen, als in einem Jahrhundert der Bildung und Aufklärung.

Dieſe Anſicht, daß der ganze Fortgang der Kultur nichts Weiteres ſei, als ein nutzloſes Spiel; daß der wahre Zweck des Menſchen nicht durch die Mittel der Civiliſation erreicht werde; daß die moraliſche Vollkommenheit deſſelben häufig gerade im umgekehrten Verhältniß mit deſſen materieller Entwickelung ſtehe; dieſe Anſicht hat für unſre Vernunft etwas zu Abſtoßendes, als daß dieſelbe ſich dabei beruhigen könnte, wenn ſchon ſie die Thatſache nicht zu leugnen vermag, welche ihr zu Grunde liegt. Allerdings ſcheint in gewiſſer Hinſicht die Ausübung der moraliſchen Tugenden unabhängig zu ſein von der Ausbildung unſrer Verſtandeskräfte, unſrer politiſchen Anſichten, unſrer induſtriellen Thätigkeiten und Kenntniſſe; allerdings finden wir die Tugend der Menſchenliebe

oft in größerer Reinheit und Stärke bei dem Kinde, als bei dem Manne, und die Laster der Bosheit, der Hinterlist und des Betrugs sind weit seltener in den patriarchalischen Familien der Landbewohner, als unter der Bevölkerung großer Städte. Allein was folgt aus dieser Thatsache? Folgt daraus, daß der Kulturfortschritt selbst etwas Ungesetzliches oder mindestens Nutzloses sei? Oder folgt daraus, daß Kant und die übrigen Idealisten sich einen falschen Begriff von der Freiheit und von der Bestimmung des Menschen gebildet haben? Nach der Ansicht der Idealisten oder Spiritualisten, genießt der Mensch einer vollkommenen Freiheit, d. h. einer vollkommenen Unabhängigkeit von den äußeren Bedingungen seines sinnlichen Daseins. Allein diese Freiheit ist etwas rein Negatives oder Ideales; sie bringt keine positive Resultate hervor; durch sie wird weder der Einzelne, noch die Menschheit in ihrer Ausbildung gefördert; ihr ganzes Verdienst besteht blos darin, daß sie die äußeren Eindrücke und Versuchungen abwehrt, welche die menschliche Seele zu bezwingen drohen.

Nach der Idee der Entwickelung dagegen ist die Freiheit des Menschen keine absolute, aber dafür ist ihr Charakter ein weit positiverer. Der Mensch entwickelt sich, d. h. er entwickelt diejenige Daseinsform, in welcher er sich findet. Die menschlichen Handlungen sind also allerdings in gewisser Hinsicht vorausbestimmt, nämlich in Bezug auf ihren Ausgangspunkt oder auf die Bedingungen, unter denen sie ins Leben treten; z. B. das Individuum hat nicht die freie Wahl, sich zum Staatsmanne zu machen, wenn es in einem Lande lebt, wo die Bürger keinen Antheil an der Regierung haben; es hat nicht die freie Wahl, eine Rolle in der Welt zu spielen, wenn nicht äußere Verhältnisse, der Einfluß anderer Personen, oder sonstige besondere Umstände seine Entwickelung begünstigen; man wird nicht Künstler, Gelehrter oder Geschäfts-

mann durch einen einfachen freien Willensact, durch einen plötzlichen Schwung des Gefühls, ſondern durch eine lange und mühſame Vorbereitung und unter dem Einfluß einer Menge künſtlicher Bedingungen, einer guten Erziehung, guter Muſter, reicher Erfahrungen u. ſ. w. Ein einziger Fehlgriff in der Erziehung eines Menſchen, ein einziger falſcher Schritt, den er ſelbſt thut, kann ſeine Entwickelung hemmen oder ſtören, und zwar bis zu dem Grade, daß es ihm vielleicht unmöglich wird, dahin zu gelangen, wohin ein Anderer gelangt, deſſen Entwickelung durch die äußeren Umſtände mehr begünſtigt ward. Dieſelbe Bemerkung machen wir in Bezug auf die moraliſchen Anlagen des Menſchen. Die Mehrzahl unſrer Fehler ſind das Reſultat einer üblen Gewohnheit, welche unſrem Charakter allmälig eine ſolche falſche Richtung mittheilte. Iſt es nun nicht widerſinnig, zu verlangen, daß der Menſch Dasjenige, was ihm durch eine lange Gewohnheit eigen geworden iſt, durch einen einzigen Act ſeines Willens wieder abthun ſolle? Gewiß, die Erziehung und Beſſerung der Menſchen würde weit leichter und ſicherer vor ſich gehen, wenn man ſich entſchließen wollte, dabei Schritt vor Schritt zu verfahren, allmälig die äußeren Umſtände, welche einen nachtheiligen Einfluß auf die Bildung des Individuums gehabt haben, einen nach dem andern, zu entfernen, und ihm eine ſeiner Entwickelung günſtigere Stellung und Beſchäftigungsweiſe anzuweiſen. Die Theorie der idealen Freiheit, wie ſie Kant aufgeſtellt hat, löſt den vorhandenen Widerſpruch keineswegs auf, denn dieſe Freiheit, welche allen pſychologiſchen und pathologiſchen Bedingungen der menſchlichen Handlungen ſchnurſtracks entgegenläuft, iſt ſelbſt wieder ein unauflösbares Problem, da ſie den Menſchen in ein ideales und ein materielles Weſen ſpaltet. Betrachten wir dagegen den Menſchen vom empiriſchen

Geſichtspunkte aus, als ein blos materielles Weſen, ſo finden wir in ihm eine relative Freiheit, d. h. wir finden, daß der Menſch zwar die Macht hat, die äußeren Bedingungen ſeines Daſeins, die Natur und andere Menſchen, ſich zu unterwerfen und nach ſeinen Bedürfniſſen und Ideen zu gebrauchen, daß aber die verſchiedenen Acte dieſer Entwickelung des Menſchen eine feſtgeſchloſſene Reihefolge bilden, dergeſtalt, daß der Menſch den einen Act nicht eher vollziehen kann, bevor er einen andern vollzogen, welcher die Bedingung von jenem enthält, und daß die Art und Weiſe, wie ein früherer Act vollzogen ward, einen unvermeidlichen Einfluß auf alle folgende übt. Auch hierüber werden wir bei der Beſprechung der Kritik der praktiſchen Vernunft uns weiter verbreiten.

d) Endlich, ſucht Kant zu beweiſen, daß die Annahme einer abſoluten Urſache die Idee einer unendlichen Reihe relativer und bedingter Urſachen nicht ausſchließe. Wir können, ſagt er, recht wohl als die letzte oder höchſte Urſache von Allem Gott anſehen, allein zugleich müſſen wir auch die nächſten oder Mittelurſachen aufſuchen, welche in einer ſtetigen und unendlichen Aufeinanderfolge unter ſich verknüpft ſind.

An dieſer Theorie Kants haben wir einen doppelten Fehler zu rügen. Erſtens, iſt der Begriff: Gott, wie ihn dieſe Theorie aufſtellt, völlig bedeutungslos, denn, wenn ſich eine Thatſache durch das Daſein und die Wirkſamkeit einer andern, ihr unmittelbar vorangehenden Thatſache oder durch das Daſein und die Wirkſamkeit der Urſachen dieſer Thatſache erklärt, ſo haben wir nicht nöthig, zu der Idee einer erſten Urſache unſere Zuflucht zu nehmen; wenn dagegen durch die ganze Reihe der Mittelurſachen Nichts erklärt wird, und wir alſo in jedem Falle zu der erſten Urſache aufſteigen müſſen, ſo iſt nicht wohl begreiflich, wozu wir dann alle jene Mittelurſachen annehmen. Ueberhaupt aber (und Dies

iſt unſer zweites Bedenken) iſt das Verhältniß dieſer verſchiedenen Urſachen zu einander von Kant auf eine ſehr unbefriedigende Weiſe dargeſtellt. Kant ſagt, die Urſache A werde zu ihrer Wirkſamkeit beſtimmt durch die Urſache B, B durch C u. ſ. w., und es bedürfe alſo einer freien und abſoluten Urſache, um dies ganze Getriebe in einander greifender Räder in Bewegung zu ſetzen. Dies iſt alſo ungefähr dieſelbe Anſicht, welche ſchon Ariſtoteles in ſeiner Idee eines erſten Bewegenden (*πρῶτον κινοῦν*) aufſtellte. Bei dieſer Theorie bleibt jedoch unerklärt, welches eigentlich das Verhältniß der verſchiedenen Urſachen zu einander ſei. Nach der Erklärung, welche Kant an mehreren Stellen ſeiner Kritik von der Cauſalität giebt, könnte man faſt vorausſetzen, er nehme an, daß das Daſein der einen Urſache von dem Daſein und der Wirkſamkeit einer andern Urſache abhänge, d. h. daß die Subſtanz A von B, B von C u. ſ. w. hervorgebracht werde. Bei einer ſolchen Vorausſetzung, bedürfte es dann allerdings der Annahme eines abſoluten, an und durch ſich exiſtirenden Schöpfers aller Urſachen; allein dieſe Vorausſetzung geht offenbar zu weit, denn ſie würde alle Zwiſchenurſachen überflüſſig machen. Wenn die Urſache A nur in Folge eines Actes der Urſache B exiſtirt, wenn B gleichfalls eine bloße Erſcheinung oder Wirkung von C iſt, u. ſ. w., ſo beſteht nothwendig zwiſchen A, B, C u. ſ. f. eine vollkommene Identität; denn, da A nichts Weiteres iſt, als eine Aeußerung von B, B nichts Anderes, als eine Wirkung von C, ſo iſt A eigentlich unmittelbar in C enthalten und mit ihm identiſch, und es exiſtirt ſonach jede einzelne Subſtanz unmittelbar durch einen ſchöpferiſchen Act der oberſten Urſache, ohne die Dazwiſchenkunft von Mittelurſachen. Andrerſeits, laſſen uns jedoch die eigenen Ausdrücke Kants an dieſer Stelle glauben, daß er bei ſeiner Beweisführung nicht jene

metaphyſiſche Idee der Cauſalität im Auge hatte, ſondern daß er unter dieſer Benennung nur die Beſtimmung der Thätigkeit einer Subſtanz durch die Thätigkeit einer andern Subſtanz verſtand, wobei er alſo das ſelbſtſtändige Daſein beider Subſtanzen als eine Thatſache vorausſetzte. Wir haben hier, ſagt er, zwei Urſachen, A und B; die Urſache A ſoll eine Wirkung hervorbringen, allein, damit ſie dies könne, muß ſie durch B beſtimmt werden. Z. B. wir wollen mittelſt des Feuers Wärme erzeugen; allein, um Dies zu können, müſſen wir vorher das Holz anzünden; um das Holz anzuzünden, bedürfen wir wiederum eines anderen entzündeten Stoffs; für dieſen wieder eines anderen, und ſo ins Unendliche fort. Um alſo zu einer beſtimmten Wirkung zu gelangen, müßten wir, meint Kant, eine unendliche Reihe von Urſachen oder Bedingungen durchlaufen.

Allein dieſe ſcheinbare Schwierigkeit iſt, nach unſerer Ueberzeugung, blos die Folge einer mangelhaften Beobachtung der natürlichen Thatſachen. Kant nämlich ſcheint anzunehmen, daß die verſchiedenen Subſtanzen die Bewegung, welche von irgend einem erſten Punkte ausgeht, nur durch ſich hindurchleiten und fortpflanzen, ohne in ſich ſelbſt ein Prinzip der freien Thätigkeit und Bewegung zu haben. Allein Dem iſt in der That nicht ſo. Jede Subſtanz iſt begabt mit einer eigenthümlichen und ſelbſtſtändigen Bewegung; wenn ſie alſo auch durch die Bewegung einer anderen Subſtanz afficirt oder beſtimmt wird, ſo modificirt ſie doch zugleich jene fremde Bewegung durch ihre eigene, ſo daß wir alſo die Wirkung, welche ſie hervorbringt, hinreichend aus ihrer eigener Thätigkeit erklären können, ohne allemal auf eine noch entferntere Urſache zurückzugehen.

Drittens endlich, unterwirft Kant die philoſophiſchen Beweiſe für das Daſein Gottes einer kritiſchen Prüfung.

Der Begriff: Gott, ſagt Kant, iſt ein äußerſt fruchtbarer und in mehrfacher Hinſicht der menſchlichen Vernunft unentbehrlicher Begriff. Um das Weſen und die Eigenſchaften der einzelnen Dinge recht zu erkennen, bedürfen wir der Idee eines allgemeinſten Weſens oder einer oberſten Realität, aus welcher wir jene ableiten; dieſe oberſte Realität nun iſt Gott. Allein, fährt Kant fort, etwas Anderes iſt der Begriff: Gott, etwas Anderes, das reale und wirkliche Daſein dieſes Gottes. Unſre Vernunft kann ſich zwar eine Idee von Gott bilden, allein ſie findet ſich außer Stande, das Daſein Gottes auf theoretiſchem Wege zu beweiſen. Folglich, ſchließt Kant, iſt der Begriff: Gott, vom theoretiſchen Standpunkte aus betrachtet, nichts Weiteres, als ein Ideal oder eine Normalidee, nach welcher unſer Verſtand alle ſeine übrigen Ideen regelt; das wirkliche Daſein Gottes dagegen iſt blos Gegenſtand unſrer praktiſchen Ueberzeugung.

Dieſe Kantſche Kritik der Beweiſe für das Daſein Gottes hat ein großes Anſehen erlangt, beſonders unter den Theologen, welche in derſelben ein Auskunftsmittel zu finden glaubten, um die Freiheit des Denkens mit den religiöſen Dogmen auszugleichen; dennoch müſſen wir bekennen, daß dieſe Theorie uns als eine der ſchwächſten Parthien der Kritik der Vernunft erſcheint. So begründet auch die Einwürfe Kants gegen die gewagten Schlußfolgerungen der Metaphyſik ſind, ſo mangelhaft und unklar iſt ſeine eigene Anſicht von der Sache. Kant ſagt, die Idee: Gott, enthalte nicht zugleich in ſich das Daſein Gottes, weil überhaupt keine Idee die Realität ihres Gegenſtandes in ſich ſchließe. Allein nicht ohne Grund könnten ihm die Metaphyſiker antworten, daß Dies eben nur bei den empiriſchen Gegenſtänden der Fall ſei, nicht aber bei der Idee eines ſolchen allerrealſten Weſens; denn, unterſuchen wir, weshalb der Begriff eines Gegenſtan-

des verſchieden ſei von dem wirklichen, äußeren Daſein des Gegenſtandes, ſo finden wir den Grund hiervon darin, daß der Begriff nur das Allgemeine, Einfache, das dem Gegenſtande mit andern Gegenſtänden Gemeinſame ausdrückt, während das objective Daſein des Gegenſtandes in der beſtimmten Form beſteht, unter welcher jenes Allgemeine zu einer Einheit und Einzelheit verbunden erſcheint. Dieſer Gegenſatz nun von Allgemeinheit und Einzelheit, von Innerem und Aeußerem, muß nothwendig wegfallen bei dem Begriff eines Weſens, welches, ſeiner Natur nach, vollkommen einfach, ohne eine Vielheit von Elementen oder Verhältniſſen ſein ſoll. In dem Weſen Gottes kann nicht zwiſchen einem Allgemeinen und einem Beſonderen, zwiſchen gewiſſen einfachen Elementen und einer gewiſſen, beſtimmten Art ihrer Zuſammenſetzung unterſchieden werden; es findet alſo auch, in Bezug auf Gott, kein Fortgang von der Allgemeinheit des Begriffs zu der Beſtimmtheit des wirklichen Daſeins ſtatt; essentia dei involvit ejus existentiam.

Man muß geſtehen, daß die Metaphyſiker bei dieſen Einwürfen gegen die Kantſchen Anſichten conſequenter verfuhren, als Kant ſelbſt. Kant ließ die Idee eines abſoluten Weſens gelten, d. h. eines Weſens, welches in jeder Hinſicht den vollkommenſten Gegenſatz zu allen Weſen in der Erfahrung bildet, und gleichwohl wollte er auf dieſes Weſen diejenigen Merkmale anwenden, welche ſich nur auf die Natur empiriſcher Objecte beziehen. Bei der Erkenntniß der empiriſchen Objecte bedarf es allerdings allemal eines doppelten Actes unſres Bewußtſeins, des Begriffs, welcher durch einen Act der Abſtraction das Allgemeine auffaßt, und der Anſchauung oder Empfindung, welche das wirkliche Daſein des Gegenſtandes beſtätigt. So wiſſen wir z. B., daß der Begriff: Menſch, eine Abſtraction von der beſtimmten An-

ſchauung einzelner Menſchen iſt, und deshalb beziehen wir denſelben auch ſtets auf eine ſolche beſtimmte und einzelne Anſchauung. Sollte nun Daſſelbe von dem Begriffe des Abſoluten oder Realen gelten, ſo würde daraus folgen, daß dieſer Begriff ebenſo, wie die Begriffe: Menſch, Kraft, Körper u. ſ. w. eine bloße Abſtraction wäre und die ihm entſprechende Wirklichkeit ſich nur in der Erfahrung oder der Anſchauung einzelner und endlicher Objecte fände. Soll dagegen der Begriff: Gott, etwas Selbſtſtändiges, an ſich Reales, ein beſonderes Weſen bezeichnen, wie dies Kant, nach den darüber gegebenen Erklärungen, anzunehmen ſcheint, ſo muß man auch dieſem Begriffe auf irgend eine Weiſe Daſein beilegen und nöthigenfalls für den Nachweis dieſes Daſeins ein, von dem gewöhnlichen, nur auf ſinnliche Gegenſtände anwendbaren, verſchiedenes logiſches Verfahren gebrauchen. Auf keinen Fall läßt ſich der genannte Begriff, ſo wie es bei Kant geſchieht, gleichſam in der Luft ſchwebend erhalten.

Alſo, nicht die Folgerichtigkeit der metaphyſiſchen Beweiſe für die Realität der Idee eines abſoluten Weſens durfte Kant angreifen, ſondern die Richtigkeit dieſer metaphyſiſchen Idee ſelbſt. Giebt er die Letztere zu, ſo kann er auch die Erſtere nicht folgereich beſtreiten. Alle Abſtractionen oder Allgemeinbegriffe, deren wir uns in den empiriſchen Wiſſenſchaften bedienen, haben anerkanntermaßen eine blos relative Geltung oder Realität, d. h. wir gebrauchen ſie ſo, daß wir uns bewußt ſind, es ſeien Dies eben nur Abſtractionen, und daß wir alſo auch deren Bedeutung und Gebrauch durch die Beobachtung der einzelnen Gegenſtände, von denen ſie abſtrahirt ſind, fortwährend modificiren und näher beſtimmen. So z. B. wurde, wie wir Dies ſchon oben des Weiteren auseinandergeſetzt haben, der Begriff: Raum, verändert, je nach-

dem wir eine größere oder geringere Anzahl von beſtimmten Erſcheinungen unter denſelben beſaſſen; ſo gebrauchen die Phyſiker den Ausdruck: Kraft, bald in einem weitern, bald in einem engern Sinne; ſo ſpricht man in der Chemie von einfachen Stoffen, obgleich man aus der Erfahrung wohl weiß, daß es eigentlich einfache Stoffe nirgends giebt, daß vielmehr auch die ſcheinbar ganz einfachen Stoffe ſich, bei genauerer Analyſe, immer wieder in eine Mehrheit noch einfacherer auflöſen laſſen. Wenn nun der Begriff der höchſten Realität auch ein ſolcher relativer Begriff oder, wie es Kant ſelbſt ausſpricht, eine blos regulative Idee, d. h. eine Regel unſres Abſtrahirens und Subſumirens iſt, ſo kann ihm freilich eine ſelbſtſtändige, abſolute Realität nicht zukommen; denn ein Begriff, der einer ſteten Veränderung und Erweiterung unterworfen iſt, kann nicht der Begriff eines wirklich daſeienden, ſelbſtſtändigen Weſens ſein. Wenn wir dagegen, wie Kant auch wiederum anzunehmen ſcheint, den Begriff der höchſten Realität für einen geſchloſſenen erklären, d. h. für einen ſolchen, der wirklich den Inbegriff aller Realität enthält, zu dem durch Beobachtung und Erfahrung Nichts mehr hinzugefügt werden kann, ſo geſtehen wir hierdurch dieſem Begriffe auch ein ſelbſtſtändiges Daſein zu; denn, wäre der Begriff der höchſten Realität nicht zugleich der Begriff eines beſtimmten Weſens, als des Trägers jener Realität, ſo wäre durchaus kein Grund vorhanden, warum derſelbe nicht ebenſo gut verändert und erweitert werden konnte, wie die Begriffe: Raum, Kraft, Zeit u. ſ. w.

Wir wollen dies durch eine geſchichtliche Betrachtung deutlicher machen. Die alten griechiſchen Philoſophen nahmen als die höchſte Realität die Elemente an, der eine das Feuer, der andere das Waſſer, ein dritter die Luft u. ſ. w. Spätere Philoſophen, welche die Eigenſchaften der Dinge genauer

beobachtet hatten, ſahen ein, daß jener Begriff der Realität oder des oberſten Prinzips der Dinge unzureichend ſei; ſie ergänzten und erweiterten denſelben durch Aufnahme der neuen Vorſtellungen, welche die Erfahrung ihnen an die Hand gab; ſie ſetzten alſo z. B. an die Stelle der blos elementaren Stoffe gewiſſe chemiſche Kräfte — das Prinzip der Miſchung und Entmiſchung, der Anziehung des Gleichartigen u. ſ. w. Noch ſpäter, als man bemerkte, daß gewiſſe Naturweſen (die Pflanzen und Thiere) in ihrem Entſtehen und ihrer Fortentwickelung Eigenthümlichkeiten offenbaren, welche den andern, z. B. den Steinen, den Elementen u. ſ. w. abgehen, ſah man ſich genöthigt, auch dieſe Eigenſchaften in den Begriff des oberſten Prinzips aufzunehmen; die Idee einer bildenden und belebenden Kraft verdrängte die rohe Vorſtellung einer blos mechaniſchen oder chemiſchen Urſache. Als man endlich das Weſen des menſchlichen Geiſtes mehr und mehr kennen lernte; als man einſah, daß die Gedanken, Empfindungen und Bewegungen des Menſchen nicht das bloße Product einer mechaniſchen Verbindung oder Trennung ſeiner Körpertheile ſind, ſondern daß dabei noch ein anderes, höheres Prinzip thätig iſt; als man den Begriff der Seele, des Ich, der Perſönlichkeit deutlicher erfaßte; da ſuchte man auch für dieſe Erfahrung eine entſprechende Abſtraction, einen Typus; das Prinzip aller Dinge erhielt jetzt den Charakter der vollkommenſten Klaſſe unter dieſen Dingen, es ward ein Ich, eine Perſon, ein Geiſt.

Aus dieſem geſchichtlichen Entwickelungsproceſſe der Idee des oberſten Prinzips der Dinge oder der höchſten Realität geht ſo Viel hervor, daß dieſe Idee wirklich nicht ein geſchloßner Begriff, ſondern eine ſich fortwährend erweiternde und vervollſtändigende Vorſtellung iſt, eine regulative Idee, wie Kant es nennt. Aber freilich fällt damit auch die Beziehung

dieſer Idee auf eine abgeſchloſſene, objective Exiſtenz weg; dieſelbe wird zu einem blos ſubjectiven, wenn ſchon allgemeingültigen Prinzipe unſres Denkens, zu einer Regel unſrer Vernunft. Man könnte nun zwar wohl denken, der Begriff eines abſolut realen Weſens ließe ſich denn doch wenigſtens als höchſter, wenn auch unbeſtimmter, Zweck oder Zielpunkt für unſre Erkenntniß der beſtimmten Stufen oder Formen der Realität in der Erfahrungswelt feſthalten; und ſo mag wohl auch Kant ſich die Sache vorgeſtellt haben. Allein, ſo gefaßt, ſchwebt, wie geſagt, dieſer Begriff völlig in der Luft, denn, als ein unbeſtimmter, gleichſam fließender Begriff, als die bloße Idee oder das Streben nach abſoluter Realität, läßt er gar keine beſtimmte Anſchauung zu, kann alſo auch nicht einmal im bloßen Denken auf ein wirkliches Weſen oder gar auf eine Perſönlichkeit bezogen werden, da eine Perſönlichkeit ſtets etwas durchgängig Beſtimmtes, in ſich Abgeſchloſſnes und Erfülltes iſt. Er iſt aber auch, in dieſer Faſſung, nicht einmal fruchtbar für die Erkenntniß der beſtimmten Realitäten, denn, geſchieht dieſe Erkenntniß wirklich, wie dies Kant am Ende der Kritik der reinen Vernunft, wo er von den Prinzipien der Naturforſchung ſpricht, als Geſetz aufſtellt, auf dem Wege einer ſtetigen, ins Unendliche fortgeſetzten Generaliſation und Specification, d. h. eines unendlichen Aufſteigens von einer Erſcheinung zur andern und Wiederherabſteigens von der höhern zur niedern, ſo bedarf es eines beſondern Zielpunktes für dieſes unendliche Vorwärtsſtreben des wiſſenſchaftlichen Triebes nicht; ja es iſt ſogar die Aufſtellung eines ſolchen widerſprechend und bedenklich, weil dadurch der Verſtand veranlaßt wird, ſich die Reihe ſeiner Forſchungen als vollendet zu denken und an die Stelle der unbeſtimmten Idee einer oberſten Urſache oder Realität, den beſtimmten Begriff einer abſoluten Realität zu ſetzen, wie dies z. B.

in der alten Teleologie ſo häufig geſchah, wo man, was Kant ſelbſt nachdrücklich rügt, eine jede Erſcheinung unmittelbar auf eine abſolute Urſache, den Willen Gottes, bezog.

Wie die Idee des Abſoluten oder Gottes vom praktiſchen oder von irgend einem andern Standpunkte des menſchlichen Bewußtſeins aus ſich darſtellen und begründen laſſe, haben wir hier nicht zu unterſuchen; Kant ſelbſt verweiſt uns in dieſer Hinſicht auf ſeine Kritik der praktiſchen Vernunft. Nur ſo Viel glaubten wir darthun zu müſſen, daß, vom ſpeculativen Standpunkte aus betrachtet, nicht blos der Beweis einer objectiven Exiſtenz des Begriffs eines abſolut realen Weſens, ſondern ſchon das Denken dieſes Begriffs (man mag ihn nun als einen unbeſtimmten, als ein bloßes Ideal, oder als einen geſchloſſenen und durchgängig beſtimmten betrachten) unauflösbare Widerſprüche in ſich ſchließe, und daß daher Kant, durch die Prüfung und Widerlegung der metaphyſiſchen Beweiſe für das Daſein Gottes, ſeine Aufgabe, die Stellung des theologiſchen Vernunftideals zur Kritik der reinen Vernunft nachzuweiſen, keineswegs vollſtändig gelöſt habe.

Um die unſichre und zweideutige Stellung, welche in dem Kantſchen Syſteme die Idee der abſoluten Welturſache einnimmt, noch anſchaulicher darzuſtellen, wollen wir die eignen Worte Kants anführen, mit denen er die Kritik der ſpeculativen Theologie abſchließt.

„Fragt man denn alſo," heißt es daſelbſt, „erſtlich, ob es etwas von der Welt Unterſchiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zuſammenhanges nach allgemeinen Geſetzen enthalte, ſo iſt die Antwort: Ohne Zweifel. Denn die Welt iſt eine Summe von Erſcheinungen, es muß alſo irgend ein transſcendentaler, d. i. blos dem reinen Verſtande denkbarer Grund derſelben ſein. Iſt,

zweitens, die Frage, ob dieſes Weſen Subſtanz, von der größten Realität, nothwendig u. ſ. w. ſei, ſo antworte ich, daß dieſe Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem ſolchen Gegenſtande zu machen verſuche, ſind von keinem andern, als empiriſchem Gebrauche, und haben gar keinen Sinn, wenn ſie nicht auf Objecte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Außer dieſem Felde ſind ſie blos Titel zu Begriffen, die man einräumen, wodurch man aber auch Nichts verſtehen kann. Iſt endlich, drittens, die Frage, ob wir nicht wenigſtens dieſes von der Welt unterſchiedene Weſen nach einer Analogie mit den Gegenſtänden der Erfahrung denken dürfen, ſo iſt die Antwort: Allerdings, aber nur als Gegenſtand in der Idee und nicht in der Realität, nämlich nur, ſo fern er ein, uns unbekanntes, Subſtratum der ſyſtematiſchen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung iſt, welche ſich die Vernunft zum regulativen Prinzip ihrer Naturforſchungen machen muß. Noch mehr, wir können in dieſer Idee gewiſſe Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Prinzip förderlich ſind, ungeſcheut und ungetadelt erlauben. Denn es iſt immer nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterſchiedenes Weſen, ſondern auf das regulative Prinzip der ſyſtematiſchen Einheit der Welt, aber nur vermittelſt eines Schema derſelben, nämlich einer oberſten Intelligenz, die nach weiſen Abſichten Urheber derſelben ſei, bezogen wird. Was dieſer Urgrund der Welteinheit an ſich ſelbſt ſei, hat dadurch nicht gedacht werden ſollen, ſondern, wie wir ihn, oder vielmehr ſeine Idee, relativ auf den ſyſtematiſchen Gebrauch der Vernunft, in Anſehung der Dinge der Welt, brauchen ſollen.

Auf ſolche Weiſe aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einzigen, weiſen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, ſondern wir müſſen einen ſolchen vorausſetzen. Aber alsdann erweitern wir doch unſere Erkenntniß über das Feld möglicher Erfahrung? Keineswegs. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgeſetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an ſich ſelbſt ſei, (einen blos transſcendentalen Gegenſtand) aber, in Beziehung auf die ſyſtematiſche und zweckmäßige Ordnung des Weltbaues, welche wir, wenn wir die Natur ſtudiren, vorausſetzen müſſen, haben wir jenes, uns unbekannte Weſen nur nach der Analogie mit einer Intelligenz (einem empiriſchen Begriff) gedacht, d. i. es in Anſehung der Zwecke und der Vollkommenheit, die ſich auf denſelben gründen, gerade mit den Eigenſchaften begabt, die, nach den Bedingungen unſerer Vernunft, den Grund einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit enthalten können. Dieſe Idee iſt alſo, reſpectiv auf den Weltgebrauch unſerer Vernunft, ganz gegründet. Wollten wir ihr aber ſchlechthin objective Gültigkeit ertheilen, ſo würden wir vergeſſen, daß es lediglich ein Weſen in der Idee ſei, daß wir es denken, und, indem wir alsdann von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht beſtimmbaren Grunde anfingen, würden wir dadurch außer Stand geſetzt, dieſes Prinzip dem empiriſchen Vernunftgebrauch angemeſſen anzuwenden.

Aber (wird man ferner fragen) auf ſolche Weiſe kann ich doch von dem Begriffe und der Vorausſetzung eines höchſten Weſens in der vernünftigen Weltbetrachtung Gebrauch machen? Ja, dazu war auch eigentlich dieſe Idee von der Vernunft zum Grunde gelegt. Allein darf ich nun zweckähnliche Anordnungen als Abſichten anſehen, indem ich ſie vom göttlichen Willen, obzwar vermittelſt beſonderer, dazu in der Welt

darauf geſtellten Anlagen, ableite? Ja, das könnt ihr auch thun, aber ſo, daß es euch gleich viel gelten muß, ob Jemand ſage: Die göttliche Weisheit hat Alles zu ſeinen oberſten Zwecken geordnet, oder: Die Idee der höchſten Weisheit iſt ein Regulativ in der Nachforſchung der Natur und ein Prinzip der ſyſtematiſchen und zweckmäßigen Einheit derſelben nach allgemeinen Naturgeſetzen, auch ſelbſt da, wo wir jene nicht gewahr werden; d. i. es muß euch da, wo ihr ſie wahrnehmt, völlig einerlei ſein, zu ſagen: Gott hat es weislich ſo gewollt, oder: Die Natur hat es weislich ſo geordnet. Denn die größte ſyſtematiſche und zweckmäßige Einheit, welche eure Vernunft aller Naturforſchung als regulatives Prinzip zum Grunde zu legen verlangte, war eben Das, was euch berechtigte, die Idee einer höchſten Intelligenz als ein Schema des regulativen Prinzips zum Grunde zu legen, und, ſo viel ihr nun, nach demſelben, Zweckmäßigkeit in der Welt antrefft, ſo viel habt ihr Beſtätigung der Rechtmäßigkeit eurer Idee; da aber gedachtes Prinzip nichts Andres zur Abſicht hatte, als nothwendige und größtmögliche Natureinheit zu ſuchen, ſo werden wir dieſe zwar, ſo weit als wir ſie erreichen, der Idee eines höchſten Weſens zu danken haben, können aber die allgemeinen Geſetze der Natur, als in Abſicht auf welche die Idee nur zum Grunde gelegt wurde, ohne mit uns ſelbſt in Widerſpruch zu gerathen, nicht vorbeigehen, um dieſe Zweckmäßigkeit der Natur als zufällig und hyperphyſiſch ihrem Urſprunge nach anzuſehen, weil wir nicht berechtigt waren, ein Weſen über der Natur, von gedachten Eigenſchaften, anzunehmen, ſondern nur die Idee deſſelben zum Grunde zu legen, um, nach der Analogie einer Cauſalbeſtimmung, die Erſcheinungen als ſyſtematiſch unter einander verknüpft anzuſehen.

Eben daher ſind wir auch berechtigt, die Weltурſache in der Idee nicht allein nach einem ſubtileren Anthropomorphism (ohne welchen ſich gar Nichts von ihm denken laſſen würde), nämlich als ein Weſen, das Verſtand, Wohlgefallen und Misfallen äußert, zu denken, ſondern demſelben eine unendliche Vollkommenheit beizulegen, die alſo diejenige weit überſteigt, dazu wir durch empiriſche Erkenntniß der Weltordnung berechtigt ſein können. Denn das regulative Geſetz der ſyſtematiſchen Einheit will, daß wir die Natur ſo ſtudiren ſollen, als ob allenthalben ins Unendliche ſyſtematiſche und zweckmäßige Einheit, bei der größtmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde. Denn, wiewohl wir nur Wenig von dieſer Weltvollkommenheit ausſpähen oder erreichen werden, ſo gehört es doch zur Geſetzgebung unſrer Vernunft, ſie allerwärts zu ſuchen und zu vermuthen, und es muß uns jederzeit vortheilhaft ſein, niemals aber kann es nachtheilig werden, nach dieſem Prinzip die Naturbetrachtung anzuſtellen. Es iſt aber unter dieſer Vorſtellung, der zum Grunde gelegten Idee eines höchſten Urhebers, auch klar, daß ich nicht das Daſein und die Kenntniß eines ſolchen Weſens, ſondern nur die Idee deſſelben zum Grunde lege und alſo eigentlich Nichts von dieſem Weſen, ſondern blos von der Idee deſſelben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt, nach einer ſolchen Idee, ableite. Auch ſcheint ein gewiſſes, ob zwar unentwickeltes Bewußtſein des ächten Gebrauchs dieſes unſeres Vernunftbegriffes die beſcheidene und billige Sprache der Philoſophen aller Zeiten veranlaßt zu haben, da ſie von der Weisheit und Vorſorge der Natur, und der göttlichen Weisheit, als gleichbedeutenden Ausdrücken reden, ja den erſteren Ausdruck, ſo lange es blos um ſpeculative Vernunft zu thun iſt, vorziehen, weil er die Anmaßung einer größeren Behauptung, als die iſt, wozu wir befugt ſind, zurückhält,

und zugleich die Vernunft auf ihr eigenthümliches Feld, die Natur, zurückweiſet.“

Welche Widerſprüche ſind in dieſen Sätzen zuſammengedrängt! Es ſoll „etwas von der Welt Unterſchiedenes geben, was den Grund der Weltordnung und ihres Zuſammenhanges nach allgemeinen Geſetzen enthält;“ aber gleichwohl ſind wir „nicht berechtigt, ein Weſen über der Natur anzunehmen, ſondern nur, die Idee deſſelben zu Grunde zu legen, um, nach der Analogie einer Cauſalbeſtimmung, die Erſcheinungen als ſyſtematiſch unter einander verknüpft anzuſehen.“ Und gleich darauf ſagt Kant wieder, wir dürften uns dieſe „Welturſache in der Idee“ nicht allein nach einem ſubtileren Anthropomorphismus, nämlich als ein Weſen, das Verſtand, Wohlgefallen und Misfallen, ingleichen eine demſelben gemäße Begierde und Willen hat, denken, ſondern demſelben auch unendliche Vollkommenheit beilegen. Aber nichtsdeſtoweniger iſt die Idee dieſer allervollkommenſten, mit Verſtand, Willen und Gemüth begabten Urſache „nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterſchiedenes Weſen, ſondern auf das regulative Prinzip der ſyſtematiſchen Einheit der Welt, aber nur vermittelſt eines Schema derſelben, nämlich einer oberſten Intelligenz, die, nach weiſen Abſichten, Urheber derſelben ſei, bezogen wird.“ Endlich identificirt Kant geradezu den Begriff: Gott, mit dem Begriff: Natur, indem er ſagt: „Es gilt gleich Viel, ob Jemand ſagt: Die göttliche Weisheit hat Alles ſo zu ihrem oberſten Zwecke geordnet, oder: Die Idee der höchſten Weisheit iſt ein Regulativ in der Nachforſchung der Natur und ein Prinzip der ſyſtematiſchen und zweckmäßigen Einheit derſelben nach allgemeinen Naturgeſetzen, auch ſelbſt da, wo wir jene nicht gewahr werden; d. h. es muß da, wo wir eine ſolche Weisheit

wahrnehmen, uns einerlei ſein, zu ſagen: Gott hat es weislich ſo gewollt, oder: Die Natur hat es weislich ſo geordnet.“

Offenbar ſchwebt die Kantſche Anſicht von der oberſten Welturſache in der Mitte zwiſchen der alten Teleologie, welche Alles direct auf eine überſinnliche Urſache bezog und daraus, mit Vorbeigehung der allgemeinen Naturgeſetze, ableitete, und dem Naturalismus oder Materialismus, welcher Alles nach ſelbſtſtändigen, der Natur inwohnenden Geſetzen erklärte und deshalb die Idee eines Weſens über und außer der Natur gänzlich abwies. Als Denker, als Naturforſcher, als Vertheidiger des Prinzips der blos empiriſchen Realität aller unſrer Begriffe und Vorſtellungen, mußte Kant nothwendig Naturaliſt ſein und war er es auch in der That, wie die angeführten Stellen beweiſen. Aber conſequenter Naturaliſt zu ſein, ward er verhindert durch ſein religiöſes Gefühl und durch die Furcht vor den Reſultaten einer Lehre, welche ſich ſo häufig als verderblich in ihren Folgen für die Sittlichkeit und das Wohl der Menſchen gezeigt hatte und von welcher daher angenommen wurde, daß ſie ſich immer ſo zeigen müßte. Dazu kam endlich noch die Rückſicht, welche Kant auf den praktiſchen Theil ſeines Syſtems zu nehmen hatte, indem dieſer, wie wir bald ſehen werden, der Idee eines Weſens über der Welt als nothwendiger Grundlage bedurfte. Dieſe ſubjectiven Gründe, welche Kant beſtimmten, die Idee eines abſoluten Weſens, obgleich er die Unmöglichkeit, deren Realität zu erweiſen, folglich auch (wie wir dies oben gezeigt) deren Undenkbarkeit aufs Klarſte dargethan hatte, dennoch feſtzuhalten, mußten, indem ſie ſich unter dem Anſchein objectiver, wiſſenſchaftlicher Gründe geltend machten, nothwendig die Verwirrung der Begriffe und die Widerſprüche erzeugen, welche wir ſo eben in den Sätzen

der Kritik nachgewieſen haben. Es giebt kein Mittleres zwiſchen der alten Teleologie und dem Naturalismus, d. h. zwiſchen derjenigen Anſicht, welche aus der Idee, die ſie ſich von dem abſoluten Weſen und deſſen Eigenſchaften, ſeiner Weisheit, Güte u. ſ. w. gebildet hat, unmittelbar die Erſcheinungen und ihren Zuſammenhang ableitet, und der rein natürlichen Erklärung dieſer Erſcheinungen aus den Stoffen und Kräften der Sinnenwelt. Die Vermittlung, welche Kant verſucht hat, iſt eben, wie faſt alle dergleichen Vermittlungen, eine Halbheit, eine Inconſequenz; die Unterſcheidung zwiſchen conſtitutiven und regulativen Prinzipien, ſo ſubtil ſie iſt, kann doch dem Widerſpruch nicht abhelfen, der in der Idee der abſoluten Urſache zurückbleibt, denn eine Idee, welche auf der einen Seite eine bloße Regel unſres Denkens und Forſchens, alſo etwas Unbeſtimmtes, einen ſteten Fortſchritt in ſich Enthaltendes, auf der andern Seite aber Idee eines Weſens, und zwar eines perſönlichen Weſens, alſo etwas Beſtimmtes, Abgeſchloſſenes iſt, eine ſolche Idee widerſpricht ſich ſelbſt und dieſer Widerſpruch kann durch keine, wenn auch noch ſo ſubtile Erklärung oder Modification beſeitigt werden. Und dennoch hat dieſe Vermittlungstheorie Kants ein ſo großes Anſehn erlangt — ein Beweis, wie groß die Macht der Selbſttäuſchung ſelbſt in der Wiſſenſchaft iſt, welche dafür gelten will, die höchſte Klarheit und Gewißheit der Erkenntniß zu erſtreben, und wie gern man, an der Stelle einer Wahrheit, welche verletzt, ſich einen Schein gefallen läßt, welchen unſre ſubjectiven Neigungen und Stimmungen uns empfehlen.

Ueberblicken wir noch einmal die Reſultate dieſer Vernunftkritik. Welche Zwecke hatte ſie ſich geſetzt? Wie hat ſie dieſe Zwecke erfüllt?

Der Zweck der Kritik der reinen Vernunft war ein doppelter, ein poſitiver und ein negativer. Der letztere beſtand darin, daß ſie den Misbrauch der Begriffe unſrer Vernunft aufdecken und die Unmöglichkeit einer Erkenntniß außerhalb des Kreiſes der Erfahrung, die Unmöglichkeit einer Metaphyſik im alten Sinne nachweiſen ſollte; er war gegen den Dogmatismus der deutſchen Schule, namentlich Wolffs, gerichtet. Dieſer Zweck iſt inſofern erreicht worden, als Kant allerdings die hauptſächlichſten Irrthümer der Metaphyſik, in Betreff der Ideen von den Dingen an ſich, der Welt, der menſchlichen Seele, der Freiheit u. ſ. w. widerlegt, die Richtigkeit aller Erkenntniſſe aus bloßen Begriffen, ohne Beihülfe der Erfahrung, nachgewieſen und ſomit die Methode der alten Schule, welche Alles rein a priori, durch logiſche und ontologiſche Begriffsbeſtimmungen, demonſtriren wollte, für immer zerſtört hat. Auch iſt dieſe alte Schule und ihre Metaphyſik von dem Schlage, den Kant ihr beigebracht, nicht wieder erſtanden. Aber freilich blieb Kant in der Kritik der metaphyſiſchen Ideen häufig auf halbem Wege ſtehen; manche dieſer Ideen behielten ihren transſcendenten Charakter oder bekamen ihn auf einem anderen Wege wieder (ſo z. B. die Ideen des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit, die Idee der Subſtanz, die des Ich u. a. m.); was aber die Wirkungen dieſer Vernunftkritik ganz beſonders ſchwächte und das Emporkommen einer neuen metaphyſiſchen Schule begünſtigte, welche den Kriticismus verdrängte, war dies, daß Kant durch die Art und Weiſe, wie er die empiriſche Erkenntniß der transſcendenten, der Idee der Dinge an ſich, gegenüberſtellte, dem Gedanken Raum ließ, es müßte doch wohl

möglich ſein, das Abſolute, Ueberſinnliche, das eigentliche Weſen der Dinge zu erkennen, da es ja, nach Kants eignen Aeußerungen, eine ſolche Welt der Dinge an ſich gebe; ein Gedanke, welcher, an dem, der menſchlichen Seele angebornen Verlangen nach dem Beſitz und Genuß eines abſoluten Wiſſens ſich entzündend, nothwendig zur Fackel werden mußte, womit die Vernunft aufs Neue in die verſchloſſenen Tiefen ihres eigenen Weſens und des Weſens der Welt einzudringen verſuchte.

Was den poſitiven Zweck der Kritik der reinen Vernunft betrifft, ſo war dies kein anderer, als der, gegen die Senſualiſten den Beweis zu führen, daß unſer Bewußtſein nicht ein bloßes Agglomerat vereinzelter und verworrener Empfindungen ſei, ſondern daß es in demſelben auch etwas Beharrliches, von dem äußern Eindrucke oder der Materie der Empfindungen und Vorſtellungen Unabhängiges, mit einem Worte, etwas Aprioriſtiſches gebe. Dieſen Beweis hat Kant geführt, theils, in der transſcendentalen Aeſthetik, durch die daſelbſt entwickelte Theorie des Raums und der Zeit, theils, in der transſcendentalen Logik, durch die Lehre von den Kategorien, dem Schematismus und den Grundſätzen des reinen Verſtandes oder den eigentlichen ſynthetiſchen Urtheilen a priori. Die Richtigkeit und Vollſtändigkeit dieſer einzelnen Theorien haben wir an den betreffenden Stellen einer kritiſchen Prüfung unterworfen; es ſei uns daher geſtattet, jetzt nochmals in einem allgemeinen Ueberblicke deren Zweck und Zuſammenhang uns zu vergegenwärtigen.

Hier drängt ſich uns ſogleich eine doppelte Frage auf: 1) Wollte Kant in der Kritik der Vernunft ein vollſtändiges Syſtem aller Vernunfterkenntniſſe geben? und 2) Wie dachte er ſich die Anwendung und den Nutzen eines ſolchen Syſtems in den einzelnen Wiſſenſchaften?

Ueber den erſteren Punkt liegen von Kant ſelbſt zwei Aeußerungen vor, die freilich nicht ganz zuſammenſtimmen. Die erſte befindet ſich in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft, in dem VII. Abſchnitt, welcher über „Idee und Eintheilung einer beſondern Wiſſenſchaft, unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft," handelt, und lautet folgendermaßen:

„Aus dieſem Allen ergiebt ſich nun die Idee einer beſonderen Wiſſenſchaft, die Kritik der reinen Vernunft heißen kann. Die Vernunft iſt das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntniß a priori an die Hand giebt. Daher iſt die reine Vernunft diejenige, welche die Prinzipien, Etwas ſchlechthin a priori zu erkennen, enthält. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Prinzipien ſein, nach denen alle reine Erkenntniſſe a priori können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines ſolchen Organon würde ein Syſtem der reinen Vernunft verſchaffen. Da dieſes aber ſehr Viel verlangt iſt und es noch dahin ſteht, ob auch überhaupt eine Erweiterung unſerer Erkenntniß und in welchen Fällen ſie möglich ſei, ſo können wir eine Wiſſenſchaft der bloßen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propädeutik zum Syſtem der reinen Vernunft anſehen. Eine ſolche würde nicht eine reine Doctrin, ſondern nur Kritik der reinen Vernunft heißen müſſen, und ihr Nutzen wird, in Anſehung der Speculation, wirklich nur negativ ſein, nicht zur Erweiterung, ſondern blos zur Läuterung unſerer Vernunft dienen, und ſie von Irrthümern frei halten, welches ſchon ſehr Viel gewonnen iſt. Ich nenne alle Erkenntniß transſcendental, die ſich nicht ſowohl mit Gegenſtänden, ſondern mit unſerer Erkenntnißart von den Gegenſtänden, ſofern

dieſe a priori möglich ſein ſoll, überhaupt beſchäftigt. Ein Syſtem ſolcher Begriffe würde Transſcendental-Philoſophie heißen. Dieſe iſt aber wiederum für den Anfang noch zu Viel. Denn, weil eine ſolche Wiſſenſchaft ſowohl die analytiſche Erkenntniß, als die ſynthetiſche a priori, vollſtändig enthalten müßte, ſo iſt ſie, ſo weit es unſere Abſicht betrifft, von zu weitem Umfange, indem wir die Analyſis nur ſo weit treiben dürfen, als ſie unentbehrlich nothwendig iſt, um die Prinzipien der Syntheſis a priori, als warum es uns nur zu thun iſt, in ihrem ganzen Umfange einzuſehen. Dieſe Unterſuchung, die wir eigentlich nicht Doctrin, ſondern nur transſcendentale Kritik nennen können, weil ſie nicht die Erweiterung der Erkenntniſſe ſelbſt, ſondern nur die Berichtigung derſelben zur Abſicht hat und den Probirſtein des Werthes oder Unwerths aller Erkenntniſſe a priori abgeben ſoll, iſt Das, womit wir uns jetzt beſchäftigen. Eine ſolche Kritik iſt demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organon und, wenn dieſes nicht gelingen ſollte, wenigſtens zu einem Kanon derſelben, nach welchem allenfalls dereinſt das vollſtändige Syſtem der Philoſophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloßer Begrenzung ihrer Erkenntniſſe beſtehen, ſowohl analytiſch, als ſynthetiſch, dargeſtellt werden könnte. Denn, daß dieſes möglich ſei, ja daß ein ſolches Syſtem von nicht zu großem Umfange ſein könne, um zu hoffen, es vollenden zu können, läßt ſich ſchon im Voraus daraus ermeſſen, daß hier nicht die Natur der Dinge, welche unerſchöpflich iſt, ſondern der Verſtand, welcher über die Natur der Dinge urtheilt, und auch dieſer wiederum nur in Anſehung ſeiner Erkenntniß a priori, den Gegenſtand ausmacht, deſſen Vorrath, weil wir ihn doch nicht auswärtig ſuchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kann und, allem Vermuthen nach, klein genug iſt, um vollſtändig aufgenom-

men, nach ſeinem Werth oder Unwerth richtig beurtheilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden.

Die Transſcendental-Philoſophie iſt die Idee einer Wiſſenſchaft, zu der die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektoniſch, d. i. aus Prinzipien, entwerfen ſoll, mit völliger Gewährleiſtung der Vollſtändigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieſes Gebäude ausmachen. Daß dieſe Kritik nicht ſchon ſelbſt Transſcendental-Philoſophie heißt, beruht lediglich darauf, daß ſie, um ein vollſtändiges Syſtem zu ſein, auch eine ausführliche Analyſis der ganzen menſchlichen Erkenntniß a priori enthalten müßte. Nun muß zwar unſere Kritik allerdings eine vollſtändige Herzählung aller Stammbegriffe, welche die gedachte reine Erkenntniß ausmachen, vor Augen legen. Allein der ausführlichen Analyſis dieſer Begriffe ſelbſt, wie auch der vollſtändigen Recenſion der daraus abgeleiteten, enthält ſie ſich billig, theils, weil dieſe Zergliederung nicht zweckmäßig wäre, indem ſie die Bedenklichkeit nicht hat, welche bei der Syntheſis angetroffen wird, um deren willen eigentlich die ganze Kritik da iſt, theils, weil es der Einheit des Plans zuwider wäre, ſich auch mit der Verantwortung der Vollſtändigkeit einer ſolchen Analyſis und Ableitung zu befaſſen, deren man in Anſehung ſeiner Abſicht doch überhoben ſein konnte. Dieſe Vollſtändigkeit der Zergliederung ſowohl, als der Ableitung aus den künftig zu liefernden Begriffen a priori, iſt indeſſen leicht zu ergänzen, wenn ſie nur allererſt als ausführliche Prinzipien der Syntheſis da ſind und in Anſehung dieſer weſentlichen Abſicht Nichts ermangelt.

Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach Alles, was die Transſcendental-Philoſophie ausmacht, und ſie iſt die vollſtändige Idee der Transſcendental-Philoſophie, aber dieſe Wiſſenſchaft noch nicht

ſelbſt, weil ſie in der Analyſis nur ſoweit geht, als es zur vollſtändigen Beurtheilung der ſynthetiſchen Erkenntniſſe a priori erforderlich iſt.“

Damit iſt zu verbinden, was Kant, in dem Abſchnitte von den Kategorien, über die weitere Ausführung der Kategorientafel bemerkt. Dort heißt es:

„Es iſt alſo noch zu bemerken, daß die Kategorien, als die wahren Stammbegriffe des reinen Verſtandes, auch ihre ebenſo reinen abgeleiteten Begriffe haben, die in einem vollſtändigen Syſteme der Transſcendental-Philoſophie keineswegs übergangen werden können, mit deren bloßer Erwähnung aber ich in einem blos kritiſchen Verſuch zufrieden ſein kann.

Wenn man die urſprünglichen und primitiven Begriffe hat, ſo laſſen ſich die abgeleiteten und ſubalternen leicht hinzufügen und der Stammbaum des reinen Verſtandes völlig ausmalen. Da es mir hier nicht um die Vollſtändigkeit des Syſtems, ſondern nur der Prinzipien zu einem Syſtem zu thun iſt, ſo verſpare ich die Ergänzung auf eine andere Beſchäftigung. Man kann aber dieſe Abſicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologiſchen Lehrbücher zur Hand nimmt und z. B. der Kategorie der Cauſalität die Prädicabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens; der der Gemeinſchaft die der Gegenwart, des Widerſtandes; den Prädicamenten der Modalität die des Entſtehens, Vergehens, der Veränderung u. ſ. w. unterordnet. Die Kategorien, mit den modis der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, geben eine große Menge abgeleiteter Begriffe a priori, die zu bemerken und, wo möglich, zur Vollſtändigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung ſein würde. Der Definitionen dieſer Kategorien überhebe ich mich in dieſer Abhandlung gefliſſent-

lich, ob ich gleich im Beſitz derſelben ſein möchte. In einem Syſtem der reinen Vernunft würde man ſie mit Recht von mir fordern können, aber hier würden ſie nur den Hauptpunkt der Unterſuchung aus den Augen bringen, indem ſie Zweifel und Angriffe erregten, die man, ohne der weſentlichen Abſicht Etwas zu entziehen, gar wohl auf eine andere Beſchäftigung verweiſen kann. Indeſſen leuchtet doch aus dem Wenigen, was ich hiervon angeführt habe, deutlich hervor, daß ein vollſtändiges Wörterbuch, mit allen dazu erforderlichen Erläuterungen, nicht allein möglich, ſondern auch leicht zu Stande zu bringen ſei. Die Fächer ſind einmal da; es iſt nur nöthig, ſie auszufüllen, und eine ſyſtematiſche Topik, wie die gegenwärtige, läßt nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein jeder Begriff eigenthümlich gehört, und zugleich diejenige leicht bemerken, die noch leer iſt."

Dagegen gab nun Kant ſpäter, und zwar öffentlich, im Intelligenzblatte der Allgemeinen Litteraturzeitung, 1799, Nr. 109. folgende Erklärung:

„Hierbei muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die Abſicht unterzuſchieben, ich habe blos eine Propädeutik zur Transſcendental-Philoſophie, nicht das Syſtem dieſer Philoſophie ſelbſt, liefern wollen, mir unbegreiflich iſt. Es hat mir eine ſolche Abſicht nie in Gedanken kommen können, da ich ſelbſt das vollendete Ganze der reinen Philoſophie in der Kritik der reinen Vernunft für das beſte Merkmal der Wahrheit derſelben geprieſen habe."

Dieſe Erklärung erſcheint vielleicht weniger im Widerſpruche mit jener früheren, wenn man den Anlaß erwägt, bei dem ſie Kant von ſich gab. Sie war nämlich gegen Fichtes Wiſſenſchaftslehre gerichtet, welche Anfangs Viele als eine bloße weitere Ausführung der Kritik der Vernunft anſahen, wogegen Kant ſich ernſtlich verwahren zu müſſen glaubte. In-

ſofern nun ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der Wiſſenſchaftslehre und der Vernunftkritik (wie wir dies ſpäter ausführlicher betrachten werden) darin beſtand, daß in der Wiſſenſchaftslehre die Begriffe, welche Kant in ſeiner Kritik aufgeſtellt hatte, in eine beſtimmte, ſyſtematiſche Reihefolge gebracht, aus einem höchſten Prinzip abgeleitet, dabei aber auch, wie dies nicht anders ſein konnte, in vielen Stücken abgeändert wurden, inſofern hatte Kant ganz Recht, wenn er gegen die Meinung, als ſei dieſes Syſtem eine Ausführung ſeiner Kritik, proteſtirte, und ausſprach, daß in der Kritik der reinen Vernunft die Grenze, innerhalb deren die Transſcendental-Philoſophie ſich zu bewegen habe, vollkommen ſcharf und beſtimmt gezogen, daß alſo auch darin ſchon das ganze Syſtem der Vernunftprinzipien enthalten ſei. Denn der Ausbau des Syſtems, von welchem Kant in jenen frühern Erklärungen in der Kritik ſelbſt geſprochen hatte, bezog ſich doch nur auf die Vervollſtändigung der Kategorientafel und der ſynthetiſchen Grundſätze, in ihrer Anwendung auf die einzelnen Theile der Wiſſenſchaft, durch Auffindung der abgeleiteten Begriffe und Urtheile, nicht auf die Erweiterung oder Veränderung der Prinzipien ſelbſt, welche vielmehr, nach Kants Anſicht, ein für alle Male feſtgeſtellt waren. Dieſe Deutung der angeführten Stelle findet Beſtätigung in den ihr nachfolgenden Worten, worin Kant das Verhältniß ſeiner Vernunftkritik zu allen ſpäteren Syſtemen bezeichnet. „Die kritiſche Philoſophie," heißt es dort, „muß, durch ihre unaufhaltſame Tendenz zur Befriedigung der Vernunft, in theoretiſcher ſowohl als in moraliſch-praktiſcher Abſicht, fühlen, daß ihr kein Wechſel der Meinungen, keine Nachbeſſerungen oder ein andres geformtes Lehrgebäude bevorſtehe, ſondern das Syſtem der Kritik, auf einer völlig geſicherten Grundlage ruhend, auf immer befeſtigt und auch für alle

künftige Zeitalter zu den höchſten Zwecken der Menſchheit unentbehrlich ſei.“

In der That, wenn man unter „Syſtem“ eine in ſich geſchloſſene Reihefolge organiſch verbundener, aus einem einzigen, oberſten Prinzip abgeleiteter Begriffe verſteht (in welchem Sinne dieſer Ausdruck von den Metaphyſikern vor Kant, z. B. Carteſius, Spinoza, Wolff, gebraucht worden war), ſo lag ein ſolches Syſtem ſicherlich niemals in der Abſicht Kants und würde daher auch bei einer weitern Ausführung der Kritik, wenn Kant eine ſolche gegeben hätte, nicht zum Vorſchein gekommen ſein. Es iſt eben das Unterſcheidende der kritiſchen Philoſophie, daß ſie nicht, wie der alte Dogmatismus, ſich anmaßt, aus einer einzigen Idee, durch eine rein logiſche Deduction oder Demonſtration a priori, ein Syſtem von Vernunftbegriffen abzuleiten, ſondern daß ſie nur eine gewiſſe Anzahl ſolcher Begriffe in dem Bewußtſein, gleichſam als deſſen Urthatſachen, vorfindet.

Hieraus ergiebt ſich auch ſchon theilweiſe die Art der Anwendung, welche Kant ſeinen Vernunftprinzipien gegeben wiſſen wollte, ſo wie der Nutzen, den er ſich davon verſprach. Wenn wir nämlich aus der in der Kritik enthaltenen Theorie der Vernunftbegriffe alles Das hinwegnehmen, was entweder zur Widerlegung dogmatiſcher Vorurtheile über dieſe Begriffe gehört, oder ſelbſt noch Spuren dieſer dogmatiſchen Richtung an ſich trägt, ſo ſtellt dieſelbe nichts Andres dar, als eine Entwickelung der Grundverhältniſſe unſres Denkens und unſrer Betrachtung der Außendinge. Eine Vergegenwärtigung dieſer Grundverhältniſſe iſt nun inſofern ſehr nützlich, als ſie uns hilft, uns in der Mannigfaltigkeit des Stoffs, welchen die einzelnen, empiriſchen Wiſſenſchaften unſrem Bewußtſein darbieten, leichter zurechtzufinden. Die Tafel der Kategorien (beſonders wenn wir uns dieſelbe noch durch Auf-

nahme der abgeleiteten Begriffe vervollständigt denken) dient uns, wie dies Kant nicht unpassend ausspricht, gleichsam als Wörterbuch, um jede Vorstellung sogleich an die ihr zukommende Stelle im Gesammtsysteme zu setzen, um uns überhaupt eine Uebersicht über das Ganze einer Wissenschaft zu verschaffen. Doch liegt wieder eben in jener Eigenthümlichkeit der Kantschen Kritik, welche eine geschlossnes System von Begriffen a priori weder enthält noch sucht, der Grund, daß die Uebersicht, welche man vermittelst der Prinzipien derselben über eine Wissenschaft oder einen einzelnen Gegenstand gewinnt, weniger auf dem Wege der Unterordnung aller Einzelerkenntnisse unter einen obersten Begriff oder der organischen Entwickelung, als vielmehr der Nebeneinanderstellung, der Eintheilung und Erklärung der verschiedenen Begriffe, zu Stande kommt. Es ist daher diese Anwendung der Kategorien mehr ein Mittel zur bessern Anordnung und Verdeutlichung unsrer Erkenntnisse, als eine eigentliche systematische und vollständige Auffassung der vereinzelten empirischen Vorstellungen, von einem allgemeinen, umfassenden Gesichtspunkte aus. Zu einer solchen organischen Einordnung aller Erscheinungen in ein großes System hat Kant zwar auch den Anstoß und die erste Idee gegeben, aber nicht in der Lehre von den Kategorien, sondern in der Dialektik, wo er von den allgemeinen Gesetzen der Generalisation und Specification handelt. Dieser Wink ist auch von seinen Nachfolgern benutzt worden, und, indem dieselben damit die Theorie der Kategorien verbanden, hat sich bei ihnen die letztere zu einem vollständigen System, einer vollständigen Aufzählung und Entwickelung aller wesentlichen Formen oder Klassen der Dinge erweitert. Kant dachte an einen solchen umfassenden Gebrauch seiner Kategorien noch nicht; wie seine ganze Philosophie mehr aufs Sichten, Zurechtlegen, Sondern und Verknüpfen, als

auf das eigentliche Organiſiren und Geſtalten ausgeht, ſo ſind auch ſeine Kategorien und Grundſätze mehr auf die richtige, zweckmäßige und lichtvolle Behandlung des Einzelnen, als auf die Entwickelung des großen Ganzen von Erkenntniſſen gerichtet. In dieſem Sinne ſind ſie von Kant ſelbſt in den angewandten Theilen der Philoſophie benutzt worden (wie wir dies ſpäter ſehen werden), und auch die empiriſchen Wiſſenſchaften haben zuweilen, freilich mitunter auf ſehr äußerliche, mechaniſche Weiſe, Gebrauch davon gemacht. Immerhin bleibt aber auch in dieſem analytiſchen Theile das negative oder kritiſche Element, d. h. die Zerſtörung metaphyſiſcher Vorurtheile, die Aufklärung und Läuterung der von den Dogmatikern verunſtalteten und verdunkelten Begriffe, der Hauptzweck und der vorzüglichſte Nutzen der Kritik der reinen Vernunft.

Kritik der praktiſchen Vernunft.

Die Kritik der reinen Vernunft lehrte uns den menſchlichen Geiſt in ſeiner Beſchränktheit, innerhalb der Grenzen der Erfahrung, kennen; die Kritik der praktiſchen Vernunft zeigt uns denſelben Geiſt, begabt mit einer ſchrankenloſen Freiheit. Dort ſahen wir uns auf den engen Kreis der ſichtbaren Erſcheinungen verwieſen und von der Anſchauung des Ueberſinnlichen ausgeſchloſſen; die höchſten Ideen unſres Bewußtſeins, die Idee von Gott, von der Unſterblichkeit und von der moraliſchen Freiheit, fanden nur eine ſehr zweideutige Duldung, aber keine Begründung oder Beſtätigung durch die Ausſprüche der theoretiſchen Vernunft. Hier, in der Kritik der praktiſchen Vernunft, ſollen alle jene Bedürfniſſe unſres Geiſtes ihre Befriedigung finden; hier ſoll das von der Kritik der reinen Vernunft begonnene Werk ſeine Vollendung erhalten. Die Kritik der praktiſchen Vernunft ertheilt uns nicht blos die Befugniß, die Grenze des Sinnlichen zu überſchreiten, ſondern ſie muntert uns ſogar dazu auf; ſie giebt uns nicht allein Gewißheit, daß wir frei ſind, ſondern ſie lehrt uns auch den rechten und würdigen Gebrauch dieſer Freiheit. Sie verkündet uns, daß es wirklich einen Gott giebt, daß dieſer Gott allgütig und allgerecht iſt, daß der Menſch ohne ſeine Hülfe nicht vollkommen glücklich zu werden vermag. Endlich giebt ſie uns auch den Glauben an Unſterblichkeit wieder, aber zugleich berichtigt ſie die falſchen

Vorſtellungen, welche ſich die meiſten Menſchen von dem künftigen Leben bilden; ſie ſagt uns, daß dieſes künftige Leben nichts Weiteres ſei, als die Fortſetzung des gegenwärtigen, beſtimmt, unſre ſittliche Entwickelung, welche auf der Erde niemals vollkommen wird, zu vollenden. Das Endreſultat der Kritik der reinen Vernunft war, der Menſch ſei ein ſchwaches Weſen, umſchloſſen von den engen Grenzen der Sinnenwelt und allen den Beſchränkungen unterworfen, welche die endliche Natur ſeiner Sinne und ſeines Verſtandes ſeinem unendlichen Wiſſensdrange auferlegen. Die Kritik der praktiſchen Vernunft dagegen wird uns zu der Ueberzeugung führen, daß der Menſch, ein freies Weſen, nur nach einem innern Triebe und unter dem Einfluſſe reiner Ideen handle, trotz aller Eindrücke, welche die materielle Außenwelt auf ihn macht; daß er, als moraliſches Weſen, einer übernatürlichen Ordnung der Dinge angehöre, daß er unſterblich, daß er ein Geiſt, daß er das Abbild Gottes ſei.

So iſt alſo die Kritik der praktiſchen Vernunft, ihrem Ausgangspunkte und ihrem Zwecke nach, das vollkommene Gegentheil der Kritik der theoretiſchen Vernunft. Die letztere beſchränkt in jeder Hinſicht den Gebrauch der Vernunft oder des reinen Denkens; die Kritik der praktiſchen Vernunft dagegen erhebt die Vernunft zum Prinzip aller unſrer Handlungen; die eine ſtützt ſich auf das Zeugniß der Sinne, die andere ſucht jede Einwirkung dieſer Sinne auf die Vernunft aufzuheben. Abgeſehen jedoch von dieſem Gegenſatz, ſtimmt die Kritik der praktiſchen Vernunft, hinſichtlich der äußeren Anordnung, vollkommen mit der Kritik der reinen Vernunft überein; auch ſie nämlich theilt ſich in eine Elementarlehre und in eine Methodenlehre, und die Elementarlehre umfaßt ebenfalls wieder einen analytiſchen und einen dialektiſchen Theil.

Elementarlehre.

Analytiſcher Theil.

Die Analytik der praktiſchen Vernunft umfaßt drei Hauptpunkte:

1) Die Theorie der praktiſchen Grundſätze;
2) die Theorie der praktiſchen Ideen;
3) die Theorie der praktiſchen Triebfedern.

Theorie der praktiſchen Grundſätze.

Unter einem praktiſchen Grundſatze verſteht Kant eine allgemeine Regel, welche eine Beſtimmung des menſchlichen Willens enthält. Dieſe Regel kann entweder ſubjectiv oder objectiv ſein, d. h. ſie kann ſich entweder nur auf den Willen eines einzigen Individuums beziehen, oder ſie kann als beſtimmend für den Willen eines jeden vernünftigen Weſens angeſehen werden. Im erſtern Falle, nennen wir eine ſolche Regel eine Maxime, im zweiten Falle, iſt es ein praktiſches Geſetz. Die Analyſe der praktiſchen Vernunft hat nun die Aufgabe, die weſentlichen Merkmale eines praktiſchen Geſetzes anzugeben, und hiernach zu beſtimmen, welcher Grundſatz als allgemeines Geſetz für alle Menſchen gelten müſſe.

Zu dieſem Zwecke theilt Kant zunächſt alle praktiſche Grundſätze in zwei Klaſſen, nämlich: in materiale und formale. Die materialen Grundſätze ſetzen insgeſammt ein Object des Begehrungsvermögens als Beſtimmungsgrund des Willens voraus; ſie ſind eben deshalb empiriſch und ſubjectiv, und können alſo in keinem Falle allgemeine praktiſche Geſetze abgeben. Da der Beſtimmungsgrund unſres Willens hier ſtets die Luſt an dem begehrten Gegenſtande iſt, wir aber weder im Voraus beſtimmen können, welche Gegenſtände eine ſolche Luſt in uns erwecken werden, noch auch verſichert

sind, ob diese Lust von allen anderen Subjecten getheilt werde, so ergiebt sich deutlich der empirische und subjective Charakter aller materialen praktischen Grundsätze, so wie die Unmöglichkeit, nothwendige und allgemeingültige praktische Gesetze darauf zu gründen; die materialen Grundsätze sind also bloße Maximen, sie beruhen sämmtlich auf dem Prinzipe der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit.

Ein formaler Grundsatz dagegen ist ein Grundsatz, welcher den Willen unmittelbar bestimmt, d. h. durch die bloße Idee, daß eben so gehandelt werden müsse, und nicht durch die Hinsicht auf einen gegebenen Zweck des Handelns.

Die materialen Grundsätze trennen und entzweien die Menschen, die allgemeinen praktischen Gesetze dagegen erzeugen eine vollkommene Harmonie sowohl unter den Handlungen des einzelnen Subjects als auch unter den verschiedenen Subjecten.

Die Freiheit des Willens besteht darin, daß wir, unabhängig von allen äußeren Antrieben und von allen empirischen Eindrücken, durch die bloße Idee eines inneren Gesetzes zum Handeln bestimmt werden. In dieser Selbstbestimmung oder Selbstgesetzgebung unsrer Vernunft, der Autonomie des Willens, wie es Kant nennt, beruht die wahre Sittlichkeit und die wahre Würde des Menschen.

Das Grundgesetz der praktischen Vernunft, wodurch dieses sich selbst zum Handeln bestimmt, läßt sich in folgender Formel aussprechen:

„Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne!"

Kant nennt dieses Gesetz den kategorischen Imperativ.

Die Sittlichkeit einer Handlung beruht also darauf, daß diese Handlung lediglich aus dem Sittengesetze hervorgeht,

Digitized by Google

d. h. aus der angeborenen Idee der Pflicht, daß ſie durch keinen äußeren oder materiellen Beweggrund veranlaßt worden iſt. Wenn ich z. B. eine mir anvertraute Summe Geldes zurückerſtatte, obgleich ich ſie ohne Nachtheil für mich veruntreuen könnte, ſo handle ich dem Sittengeſetze gemäß; denn die Maxime der Redlichkeit iſt eine ſolche, welche für alle Menſchen verbindliche Kraft hat. Wir können uns ein Zuſammenleben der Menſchen, eine Geſellſchaft, einen Staat nur unter der Vorausſetzung der Gültigkeit des Geſetzes denken, daß Jeder Jedem das Seine gebe. Nehme ich dagegen zur Maxime meiner Handlungen die Idee meiner eigenen Glückſeligkeit oder auch der Glückſeligkeit Anderer, ſo trägt meine Handlungsweiſe nicht den Charakter der Sittlichkeit und kann niemals Muſter für Andere werden; denn die Idee der Glückſeligkeit wird von den verſchiedenen Individuen, ja ſelbſt von demſelben Individuum zu verſchiedenen Zeiten, verſchieden aufgefaßt. Was ich als ein Glück betrachte, ſieht vielleicht ein Anderer für ein Unglück an; was mir jetzt als nützlich erſcheint, kann mir im nächſten Augenblicke gleichgültig oder wohl gar verhaßt ſein; worin ich die Quelle alles Heils für die Menſchheit erblicke, darin findet vielleicht ein Anderer den Grund aller Leiden derſelben; mit einem Worte, die materialen oder empiriſchen Geſetze des Handelns verbürgen weder die Sittlichkeit der Handlung, noch den allgemeinen Werth derſelben. Das Sittengeſetz dagegen gilt nicht allein für alle Individuen, ſondern für jedes Individuum zu allen Zeiten und unter allen Umſtänden.

Nachdem Kant auf dieſe Weiſe den weſentlichen Unterſchied zwiſchen den materialen Maximen und dem Sittengeſetz, ſo wie den unbedingten Vorzug dieſes Letztern vor jenen Erſtern hinreichend ins Licht geſetzt hat, geht er die verſchiedenen materialen Prinzipien durch, wie ſie ſich in den Syſte-

men der Moraliſten finden. Dieſe Prinzipien laſſen ſich in zwei Klaſſen theilen, in ſubjective und objective. Die ſubjectiven Prinzipien ſind wiederum theils äußere, theils innere. Aeußere ſubjective Prinzipien ſind 1) das Prinzip der Erziehung, nach Montaigne; 2) das Prinzip der bürgerlichen Verfaſſung, nach Mandeville. Innere ſubjective Prinzipien führt Kant ebenfalls zwei auf, nämlich, das des phyſiſchen Gefühls, nach Epikur, und das des moraliſchen Gefühls, nach Hutcheſon. Die objectiven Prinzipien gehen von der Idee der Vollkommenheit aus und unterſcheiden ſich nur dadurch von einander, daß dieſe Idee bald als ein bloßes Ideal der menſchlichen Vernunft, bald aber unter dem Bilde eines allervollkommenſten Weſens perſonificirt erſcheint. Erſteres findet ſtatt bei den Stoikern und bei Wolff, Letzteres bei Cruſius und andern theologiſchen Moraliſten.

Alle dieſe materialen Prinzipien nun haben, nach Kant, dies gemein, daß ſie den menſchlichen Willen von einem Zweck oder Beweggrund abhängig machen, welcher nicht unmittelbar in dem Willen ſelbſt enthalten iſt; mit andern Worten, daß die Handlung nicht direct aus unſrer praktiſchen Vernunft hervorgeht, ſondern erſt die Folge eines vorhergehenden Actes unſres Verſtandes, unſrer Einbildungskraft oder unſres Gefühls iſt, nämlich der Idee eines Gutes oder Objects, auf welches unſer Wille ſich richten ſoll. Betrachten wir z. B. das Prinzip der Erziehung oder das Prinzip der bürgerlichen Verfaſſung, ſo lehren uns zwar Erziehung und Verfaſſung, was mit unſrem Glück oder mit dem Wohle des Staats verträglich ſei, was uns bei unſren Umgebungen beliebt mache, oder was uns Strafen zuziehe. Allein dies alles ſind keine wahrhaft ſittliche Beweggründe, ſondern blos äußere materiale Antriebe. Ebenſowenig iſt es ein ſittliches Prinzip, wenn wir Dasjenige aufſuchen, was unſrem phyſiſchen Ge-

fühl angenehm iſt, Dasjenige aber vermeiden, was daſſelbe verletzt. Das moraliſche Gefühl ſoll ſich in der Befriedigung zeigen, die wir jedes Mal nach einer guten Handlung empfinden. Allein, um dieſe Befriedigung zu empfinden, müſſen wir nothwendig ſchon in uns die Idee der Tugend und der Pflicht haben, da wir ſonſt gar nicht wiſſen könnten, daß wir eine gute Handlung gethan haben; der ſittliche Charakter der Handlung iſt alſo nicht durch das vorübergehende Gefühl der Zufriedenheit bedingt, ſondern durch die deutliche und beſtimmte Idee der Tugend, welche unſre Vernunft uns darbietet. Die Idee der Vollkommenheit endlich kann ebenſowenig als oberſtes Geſetz für unſre Handlungen dienen; denn dieſe Idee ſchließt jederzeit die Idee eines beſtimmten Zweckes in ſich; wir nennen Etwas vollkommen, wenn es uns als tauglich zu irgend einem Zwecke erſcheint. Da es nun, wie wir geſehen haben, keine allgemeingültige Zweckidee giebt, vielmehr jeder Einzelne ſich einen beſondern Zweck vorſtellt, ſo kann auch die Idee der Vollkommenheit niemals anders, als relativ und individuell ſein. Der Eine ſucht die Vollkommenheit in der Entwickelung ſeiner geiſtigen Kräfte, der Andere in dem müheloſen Genuſſe materieller Güter; Dieſer erwartet von Gott die höchſte ſinnliche Glückſeligkeit, Jener die vollkommenſte geiſtige Seligkeit.

Kant verſucht auch eine Deduction des Sittengeſetzes zu geben, ähnlich wie er in der Kritik der reinen Vernunft eine Deduction der Kategorien gab, d. h. alſo, er will beweiſen, unſre praktiſche Vernunft habe wirklich das Recht, ihre Handlungen durch einen reinen Act des Willens a priori zu beſtimmen. Nun ſtützte ſich, wie wir wiſſen, die Deduction der Erkenntnißprinzipien a priori auf die Nothwendigkeit, unſre ſinnlichen Eindrücke nach einer allgemeinen Regel zu beſtimmen und zu ordnen. Dieſer Beweisgrund iſt bei den Prin-

zipien der praktiſchen Vernunft nicht anwendbar, denn durch dieſe Prinzipien ſollen nicht die ſinnliche Eindrücke geregelt werden, ſondern die Vernunft will ſich mit Hülfe derſelben von allen ſinnlichen Eindrücken freimachen. Die Gültigkeit praktiſcher Geſetze a priori muß alſo ihren Grund in einem andern Bedürfniß unſrer Vernunft haben und zwar in dem Bedürfniß oder der Idee der Freiheit. Die Idee der Freiheit bildet einen nothwendigen Beſtandtheil nicht nur der praktiſchen, ſondern auch der ſpeculativen Vernunft, denn ohne jene Idee würde es uns unmöglich ſein, das wunderbare Spiel der Erſcheinungen in der Natur und der Geſchichte zu erklären. Schon in der Kritik der reinen Vernunft waren wir genöthigt, wenigſtens die Möglichkeit einer ſolchen Freiheit vorauszuſetzen, da wir mit der Idee einer blos mechaniſchen Verknüpfung aller Dinge durch den Cauſalnexus nicht auskamen. Allein dort vermochten wir die Realität dieſer Idee der Freiheit nicht zu beweiſen, und wir mußten deshalb uns mit der Hoffnung tröſten, die praktiſche Vernunft werde uns einen ſolchen Beweis liefern. Die Freiheit kann niemals Gegenſtand einer theoretiſchen Erkenntniß ſein, nur handelnd können wir uns von ihrem Daſein und ihrer Wirkſamkeit überzeugen. Nun iſt aber die einzige Form, unter welcher wir frei handeln und die Selbſtſtändigkeit unſres Willens bethätigen können, die Form des Sittengeſetzes; folglich iſt das Sittengeſetz das einzige und höchſte Geſetz unſres Willens, denn es geht aus dem Bedürfniß der Freiheit hervor.

Theorie der praktiſchen Ideen.

Zweierlei Ideen ſind es hauptſächlich, welche Kant in dieſer Theorie abhandelt, nämlich, die Idee des Guten und die des Böſen. Dieſe beiden Ideen können, nach Kants Anſicht, unter zwei ſehr verſchiedenen Geſichtspunkten be-

trachtet werden; entweder nämlich, unter Beziehung auf einen äußern Zweck oder auf einen Gegenstand unſres Begehrungsvermögens, oder, mit Rückſicht auf den bloßen Willen des Subjects. Im erſtern Falle bezeichnet der Begriff: gut, Dasjenige, womit die Empfindung des Vergnügens verbunden iſt; der Begriff: böſe, dagegen, was einen Schmerz erregt. Hier bezeichnen alſo die beiden Begriffe: gut und böſe, blos das ſubjective Gefühl der Luſt und der Unluſt, und fallen alſo mit den Begriffen: angenehm und unangenehm, zuſammen. Wenn wir dagegen die Begriffe: gut und böſe, aus der praktiſchen Vernunft ſelbſt ableiten, ſo iſt ihre Gültigkeit eine allgemeine und ſie tragen einen wahrhaft ſittlichen Charakter; gut, bedeutet nämlich dann alles Das, was dem Sittengeſetze entſpricht, böſe, alles Das, was damit in Widerſpruch ſteht.

Die meiſten Philoſophen haben ihre Syſteme auf den erſtgenannten Begriff des Guten, d. h. auf den Begriff eines objectiven Zweckes gegründet; daher iſt es gekommen, daß die Moral mit der ſittlichen Freiheit in Widerſpruch gerieth. Alſo, noch einmal, es giebt ein einziges wahrhaft ſittliches Prinzip der menſchlichen Handlungen, nämlich, die moraliſche Freiheit; es giebt eine einzige allgemeingültige und feſte Regel, das praktiſche Geſetz oder den kategoriſchen Imperativ. Wir müſſen hier die Bemerkung hinzufügen, daß dieſes Geſetz nicht unmittelbar die phyſiſchen Handlungen des Menſchen beſtimmt, ſondern nur unſrem Gefühle eine gewiſſe Richtung oder einen gewiſſen Anſtoß giebt. Nun iſt unſer Gefühl ſtets in einer Berührung und Wechſelwirkung mit der Außenwelt begriffen; unſre Seele empfängt Eindrücke von den materiellen Dingen und wirkt in mancherlei Weiſe auf dieſelben zurück; ſie ſucht die Idee der Freiheit zu verwirklichen, mit Ueberwindung aller der Hinderniſſe, welche unſre Neigungen und Leidenſchaften ihr entgegenſetzen. In dieſer ihrer

äußern Erſcheinung ſtellt ſich nun die an ſich einfache Idee der Freiheit unter verſchiedenen Formen dar und erzeugt dadurch eine Mehrheit ſittlicher Ideen. Kant nennt dieſe ſittlichen Ideen Kategorien der Freiheit, nach dem Muſter der Kategorien des Verſtandes. Die Kategorien der Freiheit ſind alſo die verſchiedenen Formen, unter denen ſich die Freiheit des Menſchen entwickelt und offenbart. Folgendes iſt die Tafel dieſer Kategorien:

1.

Quantität.

Subjectiv, nach Maximen (Willensmeinungen des Individuums).

Objectiv, nach Prinzipien (Vorſchriften).

A priori, objective ſowohl als ſubjective Prinzipien der Freiheit (Geſetze).

2.

Qualität.

Praktiſche Regeln des Begehrens (praeceptivae).

Praktiſche Regeln des Unterlaſſens (prohibitivae).

Praktiſche Regeln der Ausnahmen (exceptivae).

3.

Relation.

Auf die Perſönlichkeit.

Auf den Zuſtand der Perſon.

Wechſelſeitig, einer Perſon auf den Zuſtand der anderen.

4.

Modalität.

Das Erlaubte und Unerlaubte.

Die Pflicht und das Pflichtwidrige.

Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

Die menſchliche Vernunft beginnt alſo mit ſubjectiven Maximen; aus dieſen Maximen bildet ſie ſodann, durch Vergleichung und Abſtraction, objective Regeln; allein, weil dieſe objectiven Regeln immer noch empiriſch ſind und einer vollkommenen Allgemeingültigkeit ermangeln, ſo muß die Vernunft nothwendig ſich zu einer andern Klaſſe praktiſcher Ideen, zu den eigentlichen Sittengeſetzen erheben. Vermöge dieſer Sittengeſetze nun, ſchreibt uns die praktiſche Vernunft vor, was wir thun, was wir laſſen ſollen, oder was wir in gewiſſen Fällen und unter gewiſſen Bedingungen thun können. Ferner beziehen ſich dieſe Geſetze der praktiſchen Vernunft theils auf einzelne Handlungen des Subjects, theils auf die Geſammtheit aller ſeiner Handlungen, auf ſeine ganze Perſönlichkeit, theils aber auch auf das Wechſelverhältniß zwiſchen verſchiedenen Subjecten. Endlich belehrt uns das Sittengeſetz über Das, was erlaubt oder nicht erlaubt, was Pflicht oder was pflichtwidrig iſt, ſo wie über den Unterſchied und das Verhältniß der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten zu einander.

In allen dieſen Fällen ſucht nun die praktiſche Vernunft ihre Idee der Freiheit innerhalb der Sinnenwelt zu verwirklichen, d. h. mit andern Worten, ſie ſucht alle phyſiſche Handlungen des Menſchen durch dieſe Freiheitsidee zu beſtimmen. Um nun aber das Geſetz der Freiheit, welches etwas rein Ueberſinnliches iſt, auf Handlungen anzuwenden, welche in der Sinnenwelt geſchehen und alſo inſofern zur Natur gehören, bedarf die praktiſche Vernunft eines ähnlichen Mittels, wie dasjenige war, deſſen ſich die theoretiſche bediente, um die Geſetze des reinen Denkens mit den ſinnlichen Wahrnehmungen zu verbinden. So wie die Letztere durch ein Schema die Kategorie a priori auf eine ſinnliche Vorſtellung bezog, ſo bedient ſich die praktiſche Vernunft eines Typus

des Sittengeſetzes, d. h. eines Begriffs, welcher das Freiheitsgeſetz in der Form eines Naturgeſetzes darſtellt und dadurch deſſen Anwendung auf Gegenſtände der Sinne vermittelt. Dieſer Typus des Sittengeſetzes, oder, mit anderen Worten, die Regel, wodurch die praktiſche Urtheilskraft einen beſtimmten Fall unter das allgemeine Sittengeſetz ſubſumirt, findet ſich bei Kant folgendermaßen ausgedrückt: „Frage dich ſelbſt, ob du die Handlung, die du vorhaſt, wenn ſie nach einem Geſetze der Natur, von der du ſelbſt ein Theil wäreſt, geſchehen ſollte, wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könnteſt.“ Mit andern Worten: „Frage dich ſelbſt, ob du an einer Ordnung der Dinge, an einer Geſellſchaft, an einem Gemeinweſen Theil haben möchteſt, in welchem diejenige Maxime, nach welcher du eben zu handeln im Begriff biſt, allgemeines Geſetz wäre.“ „Nach dieſer Regel,“ ſagt Kant, „beurtheilt in der That Jedermann Handlungen, ob ſie ſittlich gut oder böſe ſind. So ſagt man: Wie, wenn ein Jeder, wo er ſeinen Vortheil zu ſchaffen glaubt, ſich erlaubte, zu betrügen, oder ſich für befugt hielte, ſich das Leben abzukürzen, ſobald ihn ein völliger Ueberdruß deſſelben befällt, oder Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit anſähe, und du gehörteſt mit zu einer ſolchen Ordnung der Dinge, würdeſt du darin wohl mit Einſtimmung deines Willens ſein? Nun weiß ein Jeder wohl, daß, wenn er ſich insgeheim Betrug erlaubt, darum eben nicht Jedermann es auch thue, oder, wenn er unbemerkt lieblos iſt, nicht ſofort Jedermann auch gegen ihn es ſein würde; daher iſt dieſe Vergleichung der Maxime ſeiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgeſetze auch nicht der Beſtimmungsgrund ſeines Willens. Aber das Letztere iſt doch ein Typus der Beurtheilung des Erſteren nach ſittlichen Prinzipien. Wenn die Maxime der Handlung nicht ſo beſchaffen iſt, daß ſie an der

Form eines Naturgeſetzes überhaupt die Probe hält, ſo iſt ſie ſittlich unmöglich. So urtheilt ſelbſt der gemeinſte Verſtand, denn das Naturgeſetz liegt allen ſeinen gewöhnlichſten, ſelbſt den Erfahrungsurtheilen immer zum Grunde. Er hat es alſo jederzeit bei der Hand, nur daß er in Fällen, wo die Cauſalität aus Freiheit beurtheilt werden ſoll, jenes Naturgeſetz blos zum Typus eines Geſetzes der Freiheit macht, weil er, ohne Etwas, was er zum Beiſpiel im Erfahrungsfalle machen könnte, bei der Hand zu haben, dem Geſetze einer reinen praktiſchen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verſchaffen könnte.“

Theorie der praktiſchen Triebfedern.

Der ſittliche Werth einer Handlung beruht, nach Kant, darauf, daß der Wille zu dieſer Handlung ausſchließlich durch das moraliſche Geſetz beſtimmt wird. Geſchieht die Willensbeſtimmung zwar gemäß dem moraliſchen Geſetze, aber nur vermittelſt eines Gefühls, welcher Art es auch ſei, mithin nicht um des Geſetzes willen, ſo enthält die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität. So z. B. ſucht der Geſetzgeber ungeſetzliche Handlungen dadurch zu verhüten, daß er jeder Uebertretung der Geſetze eine Strafe androht. Allein die Moral verfolgt einen höhern Zweck; ſie will den Menſchen wahrhaft ſittlich machen; ſie will, daß er dem Geſetz um des Geſetzes willen gehorche; ſie dringt alſo auf Moralität, nicht blos auf Legalität der Handlungen. Die einzige ſittliche Triebfeder unſerer Handlungen iſt alſo das Sittengeſetz ſelbſt, denn alle andere Triebfedern ſtehen mit der Reinheit dieſes Sittengeſetzes in Widerſpruch. Allein es fragt ſich, wie kann das Sittengeſetz die Triebfeder unſres Willens werden? wie kann eine Idee einen Einfluß auf unſer ſinnliches Begehrungsvermögen gewinnen, ſo daß ſie im Stande iſt, dieſes

zu beherrſchen und alle ſinnliche Antriebe, alle Neigungen zu unterdrücken? Nothwendig, ſagt Kant, muß das Sittengeſetz in uns eine Regung oder ein Gefühl erzeugen, welches in gewiſſer Weiſe unſern ſinnlichen Gefühlen analog und doch wieder andererſeits ihnen entgegengeſetzt iſt. Dieſes Gefühl, mit Hülfe deſſen das Sittengeſetz den menſchlichen Willen beſtimmt, iſt das Gefühl der Achtung. Wir fühlen Achtung vor dem Sittengeſetz, indem wir, im Hinblick auf daſſelbe, unſre ſinnlichen Neigungen unterdrücken; unſre höhere, geiſtige Natur triumphirt über unſre ſinnliche Natur; die Idee unſrer perſönlichen Würde und der erhabenen Beſtimmung, die wir als ſittliche Weſen haben, erfüllt uns mit den Empfindungen der Zufriedenheit und der Selbſtgenügſamkeit. Wir achten uns ſelbſt als die Repräſentanten des Sittengeſetzes und hüten uns, dieſes Geſetz zu übertreten, um uns nicht in unſren eigenen Augen zu erniedrigen; wir thun das Gute, weil unſre Vernunft uns ſagt, daß es gut ſei, nicht aus einer ſinnlichen Neigung dazu; wir unterlaſſen das Böſe, weil unſre Vernunft uns daſſelbe haſſen lehrt, nicht weil wir eine ſinnliche Abneigung dagegen empfinden.

Kant ſchließt dieſe Unterſuchung über die praktiſchen Triebfedern mit einer begeiſterten Anrede an die Idee der Pflicht und mit einem heftigen Ausfalle gegen die falſchen Triebfedern der menſchlichen Handlungen, welche ſich ſo oft im Leben und ſelbſt in den Syſtemen der Moraliſten geltend machen. „Pflicht!“ ruft er aus, „du erhabener, großer Name! der du nichts Beliebtes, nichts Einſchmeichelndes bei dir führſt, ſondern Unterwerfung verlangſt, doch auch Nichts droheſt, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und ſchreckte, um den Willen zu bewegen, ſondern blos ein Geſetz aufſtellſt, welches von ſelbſt im Gemüthe Eingang findet und ſich, ſelbſt wider Willen, Verehrung erwirbt; vor dem alle

Neigungen verſtummen, wenn ſie gleich insgeheim ihm entgegenwirken; welches iſt der deiner würdige Urſprung und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtſchaft mit Neigungen ſtolz ausſchlägt?" — „Es kann nichts Minderes ſein," fährt er fort, „als was den Menſchen über ſich ſelbſt, als einen Theil der Sinnenwelt, erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verſtand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empiriſch beſtimmbare Daſein des Menſchen in der Zeit und das Ganze ſeiner Zwecke unter ſich hat. Es iſt nichts Anderes, als die Perſönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der Natur, doch zugleich als Vermögen eines Weſens betrachtet, welches eigenthümlichen, von ſeiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktiſchen Geſetzen unterworfen iſt; welches alſo, nach dem Theile ſeiner Natur, welcher zur Sinnenwelt gehörig iſt, jenem zweiten höheren Theile gehorcht, mit welchem es der überſinnlichen Welt angehört; da es denn nicht zu verwundern iſt, wenn der Menſch, als zu beiden Welten gehörig, ſein eigenes Weſen, in Beziehung auf ſeine zweite und höhere Beſtimmung, nicht anders, als mit Verehrung, und die Geſetze derſelben mit der höchſten Achtung betrachten muß."

In dieſer ſtrengen Durchführung des rein moraliſchen Standpunktes, verwirft nun Kant nicht allein alle diejenigen Beweggründe des Handelns, welche nur im Entfernteſten mit ſinnlichen Neigungen und Leidenſchaften zuſammenhängen und als deren gemeinſame Quelle er die Selbſtſucht angiebt; ſondern er eifert auch gegen die Schwärmerei, welche das Gute aus Neigung und mit einer gewiſſen Begeiſterung thut. Folgende Stelle bezeichnet ſehr ſcharf den Standpunkt, von welchem aus Kant alle ſogenannte verdienſtliche Handlungen und allen Tugendenthuſiasmus anſah: „Die ſittliche

Stufe," ſagt er, „worauf der Menſch ſteht, iſt Achtung für das moraliſche Geſetz; die Geſinnung, aus welcher er dieſes befolgen ſoll, iſt, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlner, von ſelbſt gern unternommener Beſtrebung zu befolgen. Und ſein moraliſcher Zuſtand, darin er jedesmal ſein kann, iſt Tugend, d. i. moraliſche Geſinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit, im vermeintlichen Beſitze einer völligen Reinigkeit der Geſinnung und des Willens. Es iſt lauter moraliſche Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wodurch man die Gemüther, durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und großmüthiger, ſtimmt, dadurch man ſie in den Wahn verſetzt, als wäre es nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Geſetz, deſſen Joch (das gleichwohl, weil es uns die Vernunft ſelbſt auferlegt, ſanft iſt) ſie, wenn gleich ungern, tragen müßten, was den Beſtimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte und welches ſie immer noch demüthigt, indem ſie es befolgen (ihm gehorchen); ſondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, ſondern als baarer Verdienſt von ihnen erwartet würden. Denn, nicht allein, daß ſie durch Nachahmung ſolcher Thaten, nämlich aus ſolchem Prinzip, nicht im Mindeſten dem Geiſte des Geſetzes ein Genüge gethan hätten, welcher in der dem Geſetze ſich unterwerfenden Geſinnung, nicht in der Geſetzmäßigkeit der Handlung (das Prinzip möge ſein, welches es auch wolle) beſteht, und die Triebfeder pathologiſch (in der Sympathie oder auch Philautie) nicht moraliſch (im Geſetze) ſetzen, ſo bringen ſie auf dieſe Art eine windige, überfliegende, phantaſtiſche Denkungsart hervor, ſich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporn noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig ſei, zu ſchmeicheln und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche ſie doch eher denken ſollten, als an

Verdienſt, zu vergeſſen. Es laſſen ſich wohl Handlungen Anderer, die mit großer Aufopferung, und zwar blos um der Pflicht willen, geſchehen ſind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preiſen, und doch auch nur, ſofern Spuren da ſind, welche vermuthen laſſen, daß ſie ganz aus Achtung für ſeine Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen geſchehen ſind. Will man Jemanden aber ſie als Beiſpiele der Nachfolge aufſtellen, ſo muß durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte moraliſche Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden: die ernſte, heilige Vorſchrift, die es nicht unſrer eitlen Selbſtliebe überläßt, mit pathologiſchen Antrieben (ſofern ſie der Moralität analog ſind) zu täudeln und uns auf verdienſtlichen Werth Etwas zu Gute zu thun. Wenn wir nur wohl nachſuchen, ſo werden wir zu allen Handlungen, die anpreiſungswürdig ſind, ſchon ein Geſetz der Pflicht finden, welches gebietet und Nichts auf unſer Belieben ankommen läßt, was unſrem Hange gefällig ſein möchte.“ Und an einer andern Stelle ſagt er: „Es iſt ſehr ſchön, aus Liebe zu Menſchen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu ſein, aber Das iſt noch nicht die ächte moraliſche Maxime unſres Verhaltens, die unſrem Standpunkte unter vernünftigen Weſen, als Menſchen, angemeſſen iſt, wenn wir uns anmaßen, gleichſam als Volontairs, uns mit ſtolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzuſetzen und nur, als vom Gebote unabhängig, blos aus eigner Luſt Das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir ſtehen unter einer Disciplin der Vernunft und müſſen in allen unſren Maximen der Unterwürfigkeit unter derſelben nicht vergeſſen, ihr Nichts entziehen oder dem Anſehen des Geſetzes (ob es gleich unſre eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch Etwas abkürzen, daß wir den Be-

ſtimmungsgrund unſres Willens, wenn gleich dem Geſetze gemäß, doch worin anders, als im Geſetze ſelbſt und in der Achtung für dieſes Geſetz ſetzten. Pflicht und Schuldigkeit ſind die Benennungen, die wir allein unſerem Verhältniſſe zum moraliſchen Geſetze geben müſſen. Wir ſind zwar geſetzgebende Glieder eines, durch Freiheit möglichen, durch praktiſche Vernunft uns zur Achtung vorgeſtellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt deſſelben, und die Verkennung unſerer niederen Stufe, als Geſchöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Anſehen des heiligen Geſetzes, iſt ſchon eine Abtrünnigkeit von demſelben, dem Geiſte nach, wenn gleich der Buchſtabe deſſelben erfüllt würde.“

Am Ende des analytiſchen Theils der Kritik der praktiſchen Vernunft, faßt Kant noch einmal die Hauptreſultate dieſer Analyſe zuſammen und kommt dabei von Neuem auf den Begriff der Freiheit zurück, den Grundbegriff ſeines ganzen Moralſyſtems. Nachdem er nochmals gezeigt hat, daß ſich dieſer Begriff recht wohl mit dem Geſetz der Urſachlichkeit vertrage, betrachtet er denſelben auch mit Beziehung auf die Idee Gottes, als des Schöpfers aller Weſen. Man könnte, ſagt er, gegen dieſe Theorie der Freiheit den Einwurf machen, der Menſch, als das Geſchöpf Gottes, müſſe nothwendig auch in Beziehung auf ſeine Handlungen von Gott abhängen. Dieſem Einwurf begegnet er jedoch durch folgende Betrachtung. Die Schöpfung des Menſchen, ſagt er, bezieht ſich auf das Weſen des Menſchen oder auf den Menſchen als Ding an ſich; die Handlungen des Menſchen dagegen gehören der Erſcheinungswelt an, und es liegt daher kein Widerſpruch darin, wenn man auf der einen Seite den Menſchen, ſeiner Subſtanz nach, als von Gott geſchaffen betrachtet, und andrerſeits dennoch ſeine Unabhängigkeit von

dem Schöpfer, in Bezug auf ſeine äußeren Handlungen, behauptet.

Dialektik der praktiſchen Vernunft.

Die Dialektik der praktiſchen Vernunft hat es mit der Unterſuchung des Begriffs eines oberſten Gutes zu thun, eines Begriffs, welchen unſre praktiſche Vernunft ſich bildet, um den Endzweck aller unſrer Handlungen und unſres ganzen Daſeins dadurch zu bezeichnen. Dieſer Begriff eines höchſten Gutes ſoll keineswegs der Beſtimmungsgrund unſrer Handlungen werden, denn dieſer darf durchaus kein andrer ſein, als die Achtung vor dem Sittengeſetze. Allein gleichwohl verlangt unſre Vernunft einen oberſten Zweck, eine höchſte Beſtimmung unſres ganzen Daſeins und Handelns. Unſre Vernunft ſtrebt, aus einem angeborenen Bedürfniß, nach Glückſeligkeit, und, ſo wenig wir, um gut zu handeln, eines andern Beweggrundes bedürfen, als unſres inneren Sittengeſetzes, ſo wenig vermögen wir doch, die Idee der Tugend, in ihrer wirklichen, äußern Erſcheinung, von der Idee der Glückſeligkeit zu trennen, oder uns den oberſten Zweck der Welt, die Gerechtigkeit und die Güte Gottes, anders zu denken, als unter der Vorausſetzung, daß der Tugendhafte auch glückſelig ſei, daß alſo die Glückſeligkeit und die Würdigkeit zur Glückſeligkeit in einem nothwendigen Zuſammenhange ſtehen.

Der Begriff eines höchſten Gutes, d. h. der Begriff einer vollkommenen Einheit der Tugend und der Glückſeligkeit, iſt ſomit ein Axiom der praktiſchen Vernunft. Es fragt ſich nur, auf welche Weiſe dieſe Einheit zwiſchen der Tugend und der Glückſeligkeit ſich denken laſſe. Die Idee der Glückſeligkeit bezieht ſich auf etwas Sinnliches; die Idee der Tugend dagegen ſetzt eine Entfremdung von allem Sinnlichen, eine vollkommene Selbſtverleugnung voraus. Eine Identität der idea-

len Tugend und der materiellen Glückſeligkeit anzunehmen, iſt hiernach unmöglich, und es iſt eben ſo irrig, wenn man, mit den Stoikern, die Glückſeligkeit als eine Folge der Tugend betrachtet, als, wenn man die Tugend zu einem bloßen Mittel der Glückſeligkeit macht, wie dies Epikur thut; denn offenbar beſteht zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit ein Unterſchied des Weſens, und wenn auch Beide bis zur Einheit verknüpft ſind, ſo ſind ſie doch keinesfalls einerlei.

Wie aber Tugend und Glückſeligkeit Eins ſein können, mit andern Worten, wie, bei aller Weſensverſchiedenheit dieſer beiden Factoren, dennoch ein ſo inniger und nothwendiger Zuſammenhang zwiſchen ihnen beſtehen könne, dergleichen in dem Begriff des höchſten Gutes ausgeſprochen iſt, dieſe Frage hat eben die Dialektik der praktiſchen Vernunft zu löſen. Dieſe Löſung nun kann eine doppelte ſein. Entweder nämlich, kann man ſich denken, daß die Glückſeligkeit die Urſache der Tugend ſei, oder, man kann die Tugend zur Bedingung der Glückſeligkeit machen. Im erſten Falle, nämlich, wenn die Tugend die Folge der Idee der Glückſeligkeit ſein ſollte, würde der Beſtimmungsgrund unſres Willens ein materieller ſein; wir würden alſo nicht wahrhaft ſittlich handeln. Somit müſſen wir von dieſer Annahme gänzlich abſehen und uns zu der zweiten Vorausſetzung wenden, nämlich, daß die Glückſeligkeit eine Folge der Tugend ſei. Allein auch dies ſcheint unmöglich, weil die Glückſeligkeit, als etwas Materielles, unter den Bedingungen der Natur ſteht und nicht unter den Bedingungen unſres Willens, folglich auch deren Beſitz nicht durch eine tugendhafte Geſinnung, ſondern durch eine kluge Berechnung der äußeren Verhältniſſe erlangt wird. Die Tugend bringt zwar in uns eine gewiſſe Seligkeit, nämlich, eine Selbſtzufriedenheit und Selbſtgenügſamkeit hervor, allein dieſes innerliche Gefühl der Zufrieden-

heit iſt noch weit entfernt von derjenigen Glückſeligkeit, welche unſre Vernunft durch den Begriff des höchſten Gutes fordert. Dieſe letztere iſt vielmehr, wie geſagt, von äußeren Umſtänden abhängig, und die Erfahrung lehrt uns, daß die Natur ihre Güter nach ganz andern Geſetzen vertheilt, als nach denen der moraliſchen Würdigkeit; daß Geſundheit, Reichthum, äußerer Rang, und was ſonſt noch das Leben angenehm macht, häufig den Verbrecher ſchmücken, während der Tugendhafte in Noth und Trübſal lebt.

Wir haben es alſo hier mit einer praktiſchen Antinomie zu thun, d. h. mit einem Widerſpruch zwiſchen den Geſetzen der Natur und den Geſetzen der Vernunft. Unſre Vernunft zwingt uns, nach dem höchſten Gute zu ſtreben, d. h. nach der Einheit der Tugend mit der Glückſeligkeit; die Natur dagegen macht uns die Erreichung dieſes Zweckes unmöglich, indem ſie uns mechaniſchen Geſetzen unterwirft, auf welche unſer moraliſcher Wille ohne Einfluß iſt.

Kant löſt dieſe Antinomie auf ähnliche Weiſe auf, wie er es bei den Antinomien der ſpeculativen Vernunft gethan hat. Man muß, ſagt er, den Unterſchied zwiſchen der ſinnlichen oder Erſcheinungswelt und der Welt des Ueberſinnlichen auch hier feſthalten. Was nach den bloßen Geſetzen der Sinnenwelt unmöglich erſcheint, iſt es vielleicht nicht mehr, ſobald wir annehmen, daß dieſe Thatſache unter der Mitwirkung einer höheren Ordnung der Dinge vor ſich gehe. In der That, wäre der Menſch nur ein Theil der Natur, ſo müßte er an der Erreichung jenes höchſten Gutes verzweifeln, welches gleichwohl das Ideal ſeiner Vernunft iſt, und müßte ſeine Beſtimmung entweder in einer ſtolzen Selbſtverleugnung ſuchen, wie die Stoiker, oder ſich, wie Epikur, in den Freuden der materiellen Welt berauſchen und die Tugend in die höchſte Steigerung irdiſchen Wohlbefindens ſetzen. Allein

wir wiſſen, daß der Menſch zwei verſchiedenen Welten angehört; daß er ein zugleich ſinnliches und moraliſches Weſen iſt; daß, wenn er einestheils allerdings den phyſiſchen Geſetzen der Körperwelt gehorchen muß, er doch andrerſeits unter dem Schutz und der Herrſchaft eines höheren Willens, des göttlichen, ſteht; mit einem Worte, Kant behauptet, die Idee des höchſten Gutes ſetze, zu ihrer Verwirklichung, die Idee einer überſinnlichen Welt voraus, und die Annahme der Letzteren ſei daher nothwendig, weil nur unter ihrer Vorausſetzung die praktiſche Vernunft mit ſich ſelbſt übereinſtimme. Das Daſein einer überſinnlichen Welt, das Daſein Gottes und die Unſterblichkeit unſrer Seele ſind alſo, wie es Kant nennt, Poſtulate unſerer praktiſchen Vernunft. Unſre praktiſche Vernunft nöthigt uns, an das Daſein Gottes und an unſre eigene Unſterblichkeit zu glauben, weil wir nur mit Hülfe dieſer Ideen die Möglichkeit einer ſolchen Harmonie zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit zu begreifen vermögen, wie unſre Vernunft ſich dieſelbe denkt. Wir müſſen an die Unſterblichkeit unſerer Seele glauben, weil unſer irdiſches Leben nicht hinreicht, um zu derjenigen Tugendvollendung zu gelangen, welche unſre Vernunft von uns fordert; weil wir vielmehr, zur Erreichung dieſes Ideals, einer unendlichen Vervollkommnung bedürfen. Wir müſſen an das Daſein eines höheren Weſens glauben, welches heilig, gerecht und allmächtig iſt, welches den ſittlichen Werth der menſchlichen Handlungen zu ſchätzen und ihnen das demſelben entſprechende Maß von Glückſeligkeit zuzutheilen die Macht hat.

So läßt uns alſo, nach der Darſtellung Kants, die Kritik der praktiſchen Vernunft in einem Blicke alle die Geheimniſſe der überſinnlichen Welt ſchauen, welche die beharrlichſten und kühnſten Forſchungen der ſpeculativen Vernunft nicht zu ergründen vermochten; ſo ſtellt ſie jene, für die Ruhe

des menſchlichen Herzens ſo unentbehrlichen Ideen wieder her, welche auf immer verloren ſchienen: die Idee der Freiheit, die Idee der Unſterblichkeit, die Idee Gottes; ſo erhebt ſie uns auf einen Punkt hoch über dem irdiſchen Treiben, von wo aus wir mit freierem Blick die ganze verworrene Maſſe der Erſcheinungen zu überſchauen und die unwandelbaren Geſetze zu entdecken vermögen, welche dieſelben, in feſtgeſteckten Bahnen, einem einzigen, hohen Ziele entgegenführen. Dieſes Ziel, der Zweck der Welt, iſt die vollkommenſte Harmonie zwiſchen der Sittlichkeit moraliſcher Weſen und ihrer Glückſeligkeit, eine Harmonie, welche zwar in dem irdiſchen Leben des Menſchen häufig geſtört erſcheint, welche aber in ſeinem höheren, ewigen Leben durch die Allmacht und Gerechtigkeit Gottes wiederhergeſtellt wird. Der Menſch braucht ſich nur der Glückſeligkeit würdig zu machen durch ein ſittliches Verhalten, und er kann verſichert ſein, einſtmals derſelben theilhaftig zu werden; und, damit er der Idee der Sittlichkeit, dem Geſetze ſeiner praktiſchen Vernunft, wenigſtens annäherungsweiſe genügen könne, iſt ihm ein Fortſchritt ins Unendliche verſtattet.

Noch einmal alſo, die Ideen: Gott, Unſterblichkeit, Freiheit, ſind durch unſre praktiſche Vernunft beglaubigt. Allein wir dürfen dies nicht ſo verſtehen, als ob dieſe praktiſche Vernunft uns nun auch eine Erkenntniß der metaphyſiſchen Natur dieſer Ideen verſchaffte; eine ſolche bleibt uns vielmehr ein für alle Male verſagt. Wir erfahren alſo Nichts über die metaphyſiſchen Eigenſchaften Gottes, über die Art ſeines Daſeins und ſeiner Perſönlichkeit, ſondern wir erfahren nur, was Gott für uns in moraliſcher Beziehung ſei, daß er nämlich, vermöge ſeiner Allwiſſenheit, ſeiner Allmacht, ſeiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, das richtige Verhältniß zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit herſtelle, und daß der

Menſch, indem er ſeiner eigenen Vernunft gehorcht, zugleich die Gebote Gottes befolge. Wir erfahren Nichts über den Zuſtand unſrer Seele in einem künftigen Leben, ausgenommen dies, daß jenes Leben einen rein moraliſchen Zweck habe, nämlich, die fortſchreitende Entwicklung und Vervollkommnung des Menſchen, und ebenſowenig erhalten wir einen beſtimmteren Aufſchluß über das Weſen der Freiheit, außer, daß wir dieſe Freiheit ſelbſt gebrauchen lernen, indem wir durch unſern moraliſchen Willen die Eindrücke unſrer Sinnlichkeit überwinden. Die Kritik der praktiſchen Vernunft ſtellt alſo keineswegs die transſcendenten Ideen wieder her, welche die Kritik der reinen Vernunft zerſtört hat; denn die Ideen der praktiſchen Vernunft ſind keine metaphyſiſche oder ſpeculative Ideen, ſondern praktiſche Wahrheiten. Die theoretiſche und die praktiſche Vernunft ſind zwei völlig getrennte Gebiete, und, ſo weit auch die praktiſche Vernunft die Sphäre ihrer Wirkſamkeit ausdehnen mag, ſo bleibt doch die der theoretiſchen Vernunft immerfort in dieſelben engen Grenzen eingeſchloſſen. Die praktiſche Freiheit des Menſchen vermag, ſelbſt in ihrem höchſten Aufſchwung, nicht, ihn von der peinlichen Abhängigkeit zu erlöſen, in welcher er ſich, vermöge der Unvollkommenheit ſeiner Sinne und ſeines ganzen Erkenntnißvermögens, gegenüber der Außenwelt, befindet; und, während ſein Geiſt, von der Kraft ſittlicher Begeiſterung beflügelt, ſich hoch über die Erde erhebt und die Räume einer idealen Welt durchfliegt, mühen ſich ſein Verſtand und ſeine Einbildungskraft vergeblich ab, die dichten Nebel zu durchbrechen, welche ſie niederdrücken und am Boden feſthalten.

Die praktiſchen Unterſuchungen Kants haben zu ihrem Hauptgegenſtande drei Ideen: die Idee der Freiheit, die Idee der Unſterblichkeit und die Idee Gottes. Die erſte dieſer Ideen

bildet den Ausgangspunkt, die beiden andern den Zielpunkt und Schlußſtein jener Unterſuchungen. Bei dem Einfluß, welchen ſonach die genannten drei Ideen auf das Moralſyſtem Kants hatten, darf es nicht Wunder nehmen, wenn dieſes einen idealen und transſcendenten Charakter erhielt. Kant wollte jene Ideen, welche der Skepticismus zerſtört hatte, wiederherſtellen; er ſah ein, daß es unmöglich ſei, ihnen eine metaphyſiſche Begründung zu geben; er nahm ſeine Zuflucht zu der praktiſchen Vernunft, zu der inneren Stimme unſres Gewiſſens. Schon Hume hatte geſagt, der größte Skeptiker höre auf, dies zu ſein, ſobald er in die Beziehungen des praktiſchen Lebens eintrete; und die Gegner Humes, insbeſondere die ſchottiſchen Philoſophen, hatten deſſen ſkeptiſchen Beweiſen die Ausſprüche eines inneren Sinnes, eines praktiſchen oder moraliſchen Inſtinctes entgegengeſetzt. Dieſes Prinzip der praktiſchen Wahrheiten ſuchte Kant feſter zu begründen und weiter zu entwickeln, und ſo bildete er daraus eine vollſtändige Theorie der Moral, vermittelſt einer Kritik der praktiſchen Vernunft. Der Standpunkt, auf welchem ſich in der damaligen Zeit die Moral befand, war ebenfalls nicht ohne Einfluß auf unſren Philoſophen. Von der einen Seite, ward die Moral als ein Theil der Religion betrachtet; die Grundſätze der Sittlichkeit wurden aus den Dogmen des Chriſtenthums abgeleitet und der Wille Gottes als das höchſte Geſetz der menſchlichen Handlungen betrachtet. War nun auch Kant mit dieſer Lehre, der Sache nach, einverſtanden, ſo widerſetzte er ſich doch aufs Nachdrücklichſte ihrem formalen Prinzip, dem Prinzip nämlich, daß der Beſtimmungsgrund und die Regel unſres Willens Etwas außerhalb dieſes Willens ſein ſollte, und vertheidigte aus allen Kräften die Autonomie der menſchlichen Vernunft. Auf der andern Seite, waren die Einflüſſe des Materialismus und des

Skepticismus in der Moral nicht minder bedeutend, als in der theoretiſchen Philoſophie; ihre Folge war die Zerſtörung aller allgemeinen Moralprinzipien und die Zurückführung der Moral auf die Intereſſen und Leidenſchaften der Menſchen. Der Begriff der Freiheit ward in den Lehren des Materialismus gänzlich gemisbraucht, indem man ihn auf die bloße Willkühr bezog. Der edle Geiſt Kants empörte ſich gegen dieſe materialiſtiſchen Theorien; es drängte ihn, in der Moral eine ähnliche Reform ins Werk zu richten, wie die war, welche er in der ſpeculativen Philoſophie zu Stande gebracht hatte, und die praktiſchen Ideen auf allgemeine und feſte Prinzipien zu begründen. Das Moralſyſtem Kants hat alſo einen doppelten Zweck; es richtet ſich ſowohl gegen Die, welche die Moral auf die Religion gründen, als auch gegen Die, welche überhaupt kein Moralgeſetz anerkennen. Dieſen beiden Richtungen gegenüber, hält Kant die Idee der Freiheit und der Autonomie des menſchlichen Willens feſt, welche jene beiden Richtungen zerſtören, indem ſie den menſchlichen Willen entweder von äußeren, ſinnlichen Antrieben, oder von einer höheren, ihm gleichfalls fremdartigen, Gewalt und Autorität abhängig machen. Der Begriff der Freiheit iſt bei Kant der Grundbegriff der Moral; unter Freiheit aber verſteht er die gänzliche Unabhängigkeit unſres Willens von jedem äußeren Beſtimmungsgrunde, die Selbſtbeſtimmung deſſelben vermöge des ihm inwohnenden Sittengeſetzes.

Kant ſpricht dieſe Idee der Freiheit auch noch anders aus. Das Prinzip unſers Willens, ſagt er, muß rein formal und a priori ſein; denn blos die formalen Prinzipien haben allgemeine Gültigkeit und erfreuen ſich der einſtimmenden Anerkennung aller Individuen, während die materiellen oder empiriſchen Prinzipien blos ſubjectiv ſind und die Harmonie zwiſchen den verſchiedenen Individuen ſtören.

Wir müſſen alſo zunächſt das Weſen dieſer Freiheit oder dieſes Formalgeſetzes prüfen, auf welches Kant ſein Syſtem gründet; dann erſt wird unſre Unterſuchung auch zu den anderen Ideen übergehen können, welche er aus dieſer oberſten ableitet.

Ein Formalprinzip iſt nun, nach der Erklärung Kants, ein Prinzip, welches den menſchlichen Willen nicht durch die Idee eines äußeren, objectiven Zwecks, ſondern rein a priori beſtimmt. Der Menſch handelt alſo ſeinem Sittengeſetze und ſeiner Freiheit gemäß, wenn er ſeinen Willen auf kein beſtimmtes Object richtet. So ſoll es z. B. ein Formalprinzip ſein, was uns zwingt, eine uns anvertraute Summe zurückzuerſtatten, oder was uns abhält, eine Unwahrheit zu ſagen. Derjenige, welcher ſich durch materielle Antriebe beſtimmen läßt, durch ſeine Leidenſchaften, durch ſeinen Eigennutz, wird das ihm anvertraute Gut veruntreuen, ſobald er dies thun kann, ohne entdeckt und beſtraft zu werden; er wird lügen, ſo oft er es vortheilhaft für ſich findet. Wer dagegen in allen ſeinen Maximen nach Einſtimmigkeit und Allgemeingültigkeit ſtrebt, wird ſich keines dieſer Verbrechen zu Schulden kommen laſſen; denn, ſagt Kant, er wird bedenken, daß, wenn alle Menſchen die Unwahrheit ſagen und anvertraute Güter unterſchlagen wollten, die Geſellſchaft und der Staat unmöglich beſtehen könnten.

Wir werden alſo das Sittengeſetz Kants unter zwei Geſichtspunkten betrachten müſſen, einem negativen und einem poſitiven; mit andern Worten, wir werden daſſelbe betrachten müſſen, das eine Mal, in Bezug auf den Gegenſatz, welchen es zu den materiellen Moralprinzipien bildet, oder auf die Selbſtbeherrſchung, welche es dem Individuum auferlegt; das andere Mal, mit Hinſicht auf die poſitiven

Wirkungen, welche es auf das Zusammenleben und die Verbindung der Menschen haben soll.

Unsre Freiheit und Sittlichkeit, sagt Kant, besteht darin, daß wir jeden materiellen Bestimmungsgrund aus unsrer Handlungsweise entfernen. Unsittlichkeit ist die Folge von Leidenschaften; die Leidenschaften aber beziehen sich stets auf ein bestimmtes, äußeres Object; um uns also von ihnen frei zu machen, um alle Fehler und Verirrungen zu vermeiden, müssen wir uns gänzlich dem Einflusse der Außendinge entziehen, dürfen wir keine materielle Zwecke verfolgen, nach keinen materiellen Gütern streben.

Was die erste der hier von Kant aufgestellten Behauptungen betrifft, daß nämlich alle unsre Leidenschaften aus einem überwiegenden Einflusse der äußern Objecte auf uns entspringen, so können wir diesen Satz ohne Weiteres zugeben. So z. B. ist der Geiz die Folge einer übermäßigen Begierde nach Geld; so entsteht der Zorn aus einer zu großen Reizbarkeit unsres Organismus, welche uns keinen Widerstand gegen unsre Absichten ertragen läßt, u. s. w.

Wir stimmen ferner mit Kant darin überein, daß es nothwendig sei, unsre Leidenschaften zu bekämpfen und unsren Willen von den Einflüssen frei zu machen, welche Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Gefühl, kurz, alle die pathologischen Eindrücke, welche unser Organismus von den Außendingen empfängt, auf ihn hervorbringen.

Allein bei Alledem können wir doch das Prinzip nicht billigen, welches Kant zur Bekämpfung der Unsittlichkeit und zur Befreiung des Willens angewendet wissen will. Wir müssen uns vielmehr aus einem doppelten Gesichtspunkte gegen dasselbe erklären; einmal, weil dadurch, wie uns scheint, die Leidenschaften zwar unterdrückt, nicht aber verhütet oder auf eine richtigere Bahn gelenkt werden; zwei-

tens, weil daſſelbe rein negativ iſt und keinen poſitiven Antrieb zum Handeln enthält.

Das Sittengeſetz Kants befiehlt uns, unſre Leidenſchaften zu bekämpfen und den Verlockungen unſrer Sinne zu widerſtehen; aber es giebt uns kein Mittel an, dieſe zerſtörenden Kämpfe mit unſrer ſinnlichen Natur zu vermeiden oder abzukürzen; es zeigt uns nicht, wie wir unſrer Natur eine geſetzlichere Richtung anweiſen, wie wir die Verlockungen, welche immer von Neuem unſre Ruhe ſtören, auf immer entfernen können. Unſer Wille muß ſtets gewaffnet ſein zum Kampfe mit einem Feinde, welcher, tauſend Mal beſiegt, ſich immer von Neuem zu einem Kriege auf Leben und Tod rüſtet; und in dieſem fruchtloſen Streite verzehrt ſich unſre moraliſche Kraft, ohne zu einem poſitiven Reſultate zu gelangen. Unſre Freiheit, ſtatt ſich in einer erfolgreichen Thätigkeit zu äußern, zeigt ihre Stärke nur in einer beharrlichen Negation, in einem eigenſinnigen Verwerfen aller beſtimmten Zweckhandlungen.

Nach unſrer Anſicht, darf das Moralprinzip nicht blos das Prinzip der Sinnlichkeit bekämpfen, ſondern es muß daſſelbe entwickeln und regeln; es muß zwar die Verirrungen unſres Willens verhüten, aber ohne deshalb die freien Aeußerungen deſſelben zu hemmen. Allein, wird man fragen, wo ſollen wir ein ſolches Prinzip finden? Es iſt ſchon gefunden; wir Alle handeln fortwährend unter dem geheimen Einfluſſe dieſes Prinzips, und die ganze Menſchheit ſchreitet vorwärts und entwickelt ſich durch den Anſtoß, welchen ihr daſſelbe giebt. Kant ſelbſt hat, wenn uns nicht Alles täuſcht, dieſes Prinzip bei ſeinen moraliſchen Unterſuchungen im Auge gehabt, und nur die Nachwirkung der alten, ſpiritualiſtiſchen Anſichten hat ihn verhindert, daſſelbe klar zu erkennen und auszuſprechen. Dieſes Prinzip iſt nämlich kein anderes, als das

Prinzip der unendlichen Entwickelung, das Prinzip der Freiheit, aber einer poſitiven, thatkräftigen Freiheit; es iſt daſſelbe Prinzip, welches wir, nur unter minder vollkommenen Formen, auch in der Natur wirkſam ſehen.

Die Philoſophie Kants ſpaltet das All der Dinge in zwei ungleichartige und unter ſich beziehungsloſe Sphären, in das Reich des Phyſiſchen und das Reich des Moraliſchen, mit andern Worten, in das Reich der Natur und das Reich des Geiſtes. Sie ſtützt ſich in ihrem theoretiſchen Theile auf die Erfahrung, auf das Sinnliche, während ſie in ihrem praktiſchen Theile eine völlig ſpiritualiſtiſche Richtung verfolgt. Iſt es aber nicht weit natürlicher, vorauszuſetzen, daß alle Weſen einem einzigen Geſetze gehorchen, daß alle Theile der Welt ſich in derſelben Richtung bewegen? Durch das Prinzip der Entwickelung wird dieſe Vorausſetzung beſtätigt und zur Wahrheit erhoben. Nach dieſem Prinzip nämlich, ſucht jedes Weſen die niederen Stoffe umzugeſtalten und ſich anzueignen, um dadurch den Kreis ſeiner Thätigkeit und ſeines Daſeins zu erweitern. Die niederen Elemente ſetzen dieſem Streben der höheren Weſen ein anderes entgegen, nämlich, das Streben, dieſe höheren Bildungen wieder aufzulöſen oder in denſelben Zuſtand zu verſetzen, worin ſie ſelbſt ſind. In dem Reiche des Moraliſchen, d. h. in den Handlungen der Menſchen, zeigt ſich daſſelbe Prinzip, nur unter einer vollkommeneren Form. Während bei den übrigen Naturweſen der Trieb nach Entwickelung nur in einem beſchränkten Grade vorhanden iſt, iſt er im Menſchen unendlich; während die Entwicklungsreihe der niederen Daſeinsformen, die wir unter dem Namen: Natur, begreifen, in gewiſſer Hinſicht unterbrochen wird durch die Unterſchiede der Gattungen und der Arten, welche gleichſam eben ſo viele excentriſche Kreiſe bilden, ſo ſtellt die Menſchheit eine einzige große Linie dar, auf

welcher jeder Punkt mit dem andern in einer ſtetigen Aufeinanderfolge verknüpft iſt.

Verſuchen wir denn, dieſe Idee der Entwickelung zur Auflöſung der Probleme der Moral und zur Berichtigung der Kantſchen Theorie anzuwenden.

Nach dieſer Idee, ſind die Leidenſchaften nichts Anderes, als unvollkommene Aeußerungen unſrer Thätigkeit, hervorgehend aus einer Einwirkung äußerer Gegenſtände und deshalb mit einem Zuſtande der Unſelbſtſtändigkeit oder des Leidens verbunden. Statt unſre Kräfte zu entwickeln, ſtatt unſre Thätigkeit auf immer neue Zwecke zu richten und ſie in immer weitern Kreiſen zu üben, concentriren wir dieſelben in einem einzigen Punkte; ſtatt die äußeren Gegenſtände durch unſren Bildungstrieb uns zu unterwerfen und dadurch die Herrſchaft über ſie zu behaupten, laſſen wir uns vielmehr von ihnen beherrſchen, geben wir uns an ihre Eindrücke hin und verletzen alſo hierdurch das Geſetz unſrer Natur, das Geſetz der Entwickelung und der Freiheit. Die Wolluſt z. B. iſt ein Misbrauch oder eine Verbildung des natürlichen Fortpflanzungstriebes. In dem regelmäßigen Gange unſrer Entwickelung, ſind die Aeußerungen dieſes Triebes nur ein untergeordneter Act unſrer Thätigkeit, d. h. unſre Thätigkeit beſchränkt ſich nicht auf dieſen Act, ſondern befaßt unter ſich eine Mehrheit ähnlicher Acte, dergeſtalt, daß ein jeder dieſer Acte nur ein beſtimmtes Maß von Thätigkeit verbraucht. Sobald jedoch dieſer Trieb ein unnatürliches Uebergewicht über die andern Triebe erlangt und dadurch unſre allgemeine Thätigkeit in ihrer freien Entwickelung ſtört, ſo hört er auf, natürlicher Trieb oder natürliches Bedürfniß zu ſein, er wird Leidenſchaft. Ebenſo iſt es mit dem Geiz. Der Geizige und der Betriebſame ſtreben gleichermaßen nach Reichthum; allein der

Betriebſame ſieht in dem Reichthum nur ein nothwendiges Mittel ſeiner Entwickelung; der Geizige dagegen betrachtet ihn als den einzigen Zweck ſeiner Handlungen; jener wünſcht Geld zu haben, um dadurch ſeinen induſtriellen Beſtrebungen einen höhern Aufſchwung zu geben; der Geizige wünſcht es zu haben, um es zu beſitzen, um ſich daran zu erfreuen, um in ſeinem Golde zu wühlen. Bei dem Geizigen iſt alſo das Streben nach Reichthum eine Leidenſchaft, bei dem Betriebſamen iſt es blos der Inſtinct der Thätigkeit; daher opfert der Geizige Alles dem Gelde und bedient ſich aller Mittel, um in deſſen Beſitz zu gelangen; der Betriebſame dagegen würde die größten Schätze von ſich weiſen, wenn ſie ihm unter der Bedingung geboten würden, daß er hinfort alle ſeine Pläne und Arbeiten aufgeben und ſein ganzes Leben lang müſſig bleiben ſollte.

Aus dieſen Beiſpielen ergiebt ſich, daß nicht die Aeußerungen unſrer Triebe im Allgemeinen etwas Fehlerhaftes und Ungeſetzliches ſind, ſondern blos ihre Verirrungen, und daß das wahre Heilmittel gegen unſre Leidenſchaften nicht darin beſteht, daß wir die ſinnlichen Functionen unſrers Daſeins gänzlich unterdrücken, ſondern darin, daß wir jeder derſelben ihre natürliche Sphäre anweiſen. So z. B. iſt das beſte Mittel gegen die Leidenſchaft der Wolluſt eine regelmäßige Thätigkeit. Wenn alle unſre Kräfte durch eine anſtrengende Arbeit in Anſpruch genommen ſind, hört der pathologiſche Reiz auf, welcher die Wolluſt erzeugt; und wenn unſre Aufmerkſamkeit ſich auf einen größeren Kreis von Objecten richtet, ſo wird ſie nicht länger ausſchließlich durch ein einziges aufgeregt werden. So finden wir ferner weit ſeltner Beiſpiele von Geiz in den Ländern, wo die Sitten und Einrichtungen eines Volkes von der Art ſind, daß ſie den Erwerbfleiß ermuntern und in allen Einzelnen die Liebe zur Arbeit erwecken, als da, wo

Alles mehr auf den bloßen Beſitz und Genuß der materiellen Güter gerichtet iſt.

Kurz, das Prinzip der Entwickelung unterdrückt nicht allein die Leidenſchaften, ſondern es verhindert auch ihr Wiederaufleben, indem es den Trieben und der Thätigkeit des Menſchen eine Richtung giebt, welche ihn gänzlich von jenen Verirrungen abzieht; es bekämpft jene ungeſetzlichen Aeußerungen unſerer ſinnlichen Natur nicht durch eine negative Idee, ſondern durch eine poſitive Bewegung unſres Willens; es ſetzt an die Stelle einer Freiheit, welche nur in der Abſtraction beſteht, eine andere, welche zugleich Thätigkeit und Fortſchritt iſt.

Kant nennt den Menſchen ein vollkommen freies Weſen; er verlangt, daß der Menſch keinen andern Geſetzen gehorche, als denen ſeiner eigenen Natur. Aber kann wohl die Freiheit des Menſchen darin beſtehen, daß er gar nicht handle, daß er ſich jeder beſtimmten Willensrichtung enthalte, daß er nur immer entſage? Kann ein Geſetz, welches, in ſeiner vollen Strenge angewendet, unſre ganze Exiſtenz aufheben müßte, ein Geſetz unſrer Natur heißen? Denn, wir wiederholen es, das Sittengeſetz Kants, in ſeiner ganzen Strenge gefaßt, verbietet uns jede poſitive Handlung, weil jede poſitive Handlung eine beſtimmte iſt und auf einen äußeren Zweck abzielt. Anvertrautes Gut zurückgeben, iſt keine wirklich poſitive Handlung, denn wir thun hierbei nichts Anderes, als daß wir keinen Betrug begehen; die Wahrheit reden, iſt ebenſowenig eine poſitive Handlung, denn das Weſentliche dabei iſt, daß wir keine Lüge ſagen; ſogar die Wohlthätigkeit iſt etwas Negatives, denn wir thun einem Andern wohl durch Beſchränkung unſres eignen Wohlbefindens, z. B. durch Aufopferung eines Theils unſres Vermögens oder eines Zweckes, den wir hatten u. ſ. w. Unter poſitiven Handlun-

gen verſtehen wir nämlich ſolche, welche eine Erweiterung oder Entwickelung unſres Zuſtandes und unſrer Thätigkeit zur Folge haben, und wir verlangen, daß die freien Handlungen des Menſchen einen ſolchen poſitiven Charakter, nicht aber den einer bloßen Entſagung an ſich tragen ſollen. Wenn wir alſo unſre Leidenſchaften durch einen vernünftigen Gebrauch unſrer Thätigkeit überwinden oder wenn wir die Geſetze des Verkehrs befolgen, welche nichts Andres ſind, als die Bedingungen einer freien Kraftentwickelung der verſchiedenen Individuen in ihrem Zuſammenleben, ſo iſt dies ein poſitiver Freiheitsgebrauch, denn wir bekämpfen dadurch nicht blos eine Verirrung unſrer ſinnlichen Natur, ſondern wir entwickeln und vervollkommnen zugleich dieſe Natur; wir ſchreiten vorwärts.

Allein, nicht genug, daß das Kantſche Moralgeſetz etwas rein Negatives iſt, ſo hebt es ſich auch ſelbſt in ſeinen letzten Conſequenzen auf. Wir ſollen einem Andern ein Gut zurückerſtatten, welches er uns anvertraut hat. Allein ein Gut iſt ein beſtimmtes und materielles Object, was, nach dem Kantſchen Prinzip, unter keiner Bedingung Zweck oder Gegenſtand unſrer Willensrichtung ſein darf. Will alſo jener Andere gleichfalls dem Moralgeſetze gehorchen, ſo darf er dieſes Gut nicht annehmen, um nicht ſeinen Willen durch die Berührung mit einem materiellen Objecte zu verunreinigen.

Aber, kann man einwenden, vielleicht nimmt er es blos zu dem Zwecke an, um damit einem Armen das Leben zu retten und ihn glücklich zu machen. Allein, erwidern wir, wozu iſt es denn nöthig, glücklich zu ſein oder überhaupt nur zu leben, wenn das Glück und das ſinnliche Daſein ſo verächtliche Dinge ſind?

Offenbar iſt Kant Spiritualiſt; als ſolcher aber muß er, will er ſich nicht ſelbſt widerſprechen, alle Verkehrtheiten der

Asceten des Mittelalters gutheißen. Iſt die ſinnliche Natur des Menſchen wirklich ſo verderbt und ſchlecht, daß ſie, ſich ſelbſt überlaſſen, Nichts als Irrthümer, Laſter und Verbrechen erzeugt und durch ihre bloße Berührung den Willen befleckt und entheiligt; daß man ſie fortwährend durch eine andere Gewalt überwachen und zügeln laſſen muß; warum leben wir dann noch auf dieſer unheiligen Erde? warum werfen wir nicht dieſen vergifteten Körper von uns? warum beſchäftigen wir uns mit dieſer Außenwelt, welche gleichwohl unſre Vernunft uns verachten heißt und durch welche ſich unſer ideales Freiheitsgefühl in jedem Augenblicke ſo hart verletzt ſieht?

Wir wiſſen wohl, daß Kant weit entfernt iſt, dieſe ſchroffſten Conſequenzen des Spiritualismus zu billigen; allein, wenn er einmal das Prinzip zuläßt, mit welchem Recht kann er dann die Conſequenzen dieſes Prinzips von ſich weiſen? wie iſt er im Stande, zu beſtimmen, bis zu welchem Punkte wir den materiellen Zwecken entſagen müſſen, in welchen Beziehungen dagegen wir den Geſetzen unſrer ſinnlichen Natur folgen dürfen?

Doch, Kant gründet ſein Moralprinzip noch auf eine andere Idee, nämlich, auf die Idee der Geſelligkeit. Die ſubjectiven Maximen, ſagt er, ſtören die Eintracht unter den Menſchen; das Moralgeſetz dagegen bringt Einigkeit und Gleichheit der Intereſſen unter ihnen hervor; wir nennen daher alles Das moraliſch, was dazu dient, die Eintracht unter den Menſchen zu erhalten und zu befeſtigen; unmoraliſch Dasjenige, was ſie aufhebt.

Es iſt nicht zu leugnen, daß das Moralgeſetz Kants die Eintracht unter den Menſchen herſtellt, indem es die Leidenſchaften, den Eigennutz und die Bosheit unterdrückt; allein zu gleicher Zeit zerſtört es die Baſis der Geſellſchaft, indem es den Einzelnen jeden vernünftigen Beweggrund der Verbin-

dung mit Anderen entzieht, denn worauf gründet ſich diejenige Vereinigung der Menſchen, welche wir Staat nennen? Ohne Zweifel auf die Verſchiedenheit der Intereſſen ſeiner einzelnen Mitglieder. Ein Prinzip nun, welches die Menſchen gegen dieſe ihre Einzelintereſſen gleichgültig macht, muß ſie auch gegen die Geſellſchaft ſelbſt gleichgültig machen. Vielleicht wird man ſich hier darauf berufen, daß in dem Moralgeſetze Kants ſelbſt die Aufforderung zu einer ſolchen Vergeſellſchaftung der Menſchen liege; denn, könnte man ſagen, nach dem kategoriſchen Imperativ ſoll jeder Menſch ſo handeln, daß ſeine Handlungsweiſe allgemeines Geſetz werden kann; wollten nun aber alle Menſchen in dem Zuſtande der Vereinzelung verharren, ſo könnte die Geſellſchaft nicht beſtehen; folglich hat der Einzelne die Pflicht, Mitglied einer Gemeinheit zu werden. Allein dies wäre ein Zirkelſchluß; die Geſelligkeit ſoll Pflicht für das Individuum ſein, weil ohne dieſe Geſelligkeit es keine Geſellſchaft, keinen Staat geben würde; allein wozu iſt es denn nothwendig, daß ein Staat beſtehe? Wenn alle Menſchen vereinzelt blieben, was wäre darin für unſre Vernunft oder für unſre Freiheit Anſtößiges? Kann nicht, im Gegentheil, dieſe Freiheit, dieſes rein innerliche Handeln aus Vernunft ſich weit unbeſchränkter und reiner äußern, wenn der Menſch allein iſt, als wenn er in der Geſellſchaft lebt, wo ſein Wille ſich häufig poſitiven Geſetzen oder einem fremden Willen fügen muß?

Nach Alledem müſſen wir wohl vorausſetzen, daß unſrem Philoſophen, bei der Aufſtellung ſeines Sittengeſetzes, als eines geſellſchaftlichen Prinzips, noch eine andere Idee vorſchwebte, nämlich die Idee der Entwickelung, welche wir als das einzige Geſetz der menſchlichen Thätigkeit und Freiheit anerkannt haben. Das Geſetz der unendlichen Entwickelung iſt es, welches den Menſchen antreibt, die Hülfe anderer

Menſchen in Anſpruch zu nehmen und ihnen dagegen ſeine Mitwirkung bei ihren Arbeiten darzubieten. Der Staat gründet ſich auf die Theilung der Arbeit; die Theilung der Arbeit aber iſt eine Folge der freien Entwickelung aller Kräfte der Menſchen, und ſo enthält alſo das Prinzip der Entwickelung eine poſitive Urſache der Vereinigung aller Einzelnen zu einer Geſellſchaft. Aber daſſelbe Prinzip gewährt uns auch die Mittel, um Ordnung und Eintracht in dieſer Geſellſchaft zu erhalten, um Feindſchaften, Ungerechtigkeiten und Gewaltthaten zu verhüten; es verhindert die ſchädlichen Folgen des Eigennutzes und aller andern ungeſelligen Neigungen; es ſichert den Frieden und kettet alle Individuen an einander durch den Verkehr und die Induſtrie. Es iſt unmöglich, das Intereſſe oder den Trieb nach Wohlſein aus der menſchlichen Geſellſchaft zu verbannen, und, wäre es auch möglich, ſo wäre es nicht weiſe; denn dieſes Intereſſe iſt die einzige Triebfeder aller Kulturbeſtrebungen, die einzige Baſis des Staats und der Geſellſchaft; wohl aber iſt es möglich und nothwendig, dieſem Triebe nach Wohlſein eine heilſame Richtung zu geben, ſeine Verirrungen und Ausſchweifungen zu verhindern. So oft ſich nämlich dieſer Trieb auf einen beſtimmten und beſchränkten Zweck richtet, ſo wird er zur Leidenſchaft, zum blinden Egoismus, zur thieriſchen Begierde, und, als ſolche, iſt er ſchädlich und unſittlich. Allein derſelbe Trieb, wenn er das Glück des Menſchen in der freien Entwickelung ſeiner Kräfte, in der ſchrankenloſen Thätigkeit, in der Arbeit ſucht, iſt ſittlich und vernünftig; durch ihn wird nicht blos das Wohlbefinden dieſes Individuums, ſondern auch das aller andern Menſchen und der ganzen Geſellſchaft gefördert. Indem ein ſolcher Menſch für ſein eigenes Intereſſe arbeitet, arbeitet er auch für das Intereſſe Anderer, da er ihnen die Mittel einer nützlichen Thätigkeit

verſchafft und dadurch ihre eigne Entwickelung erleichtert. Dieſer vernünftige Trieb nach Wohlſein iſt nun auch das beſte Gegengewicht gegen die Leidenſchaften, welche aus dem falſchen oder unſittlichen Glückſeligkeitstriebe entſpringen. Betrug und Lüge ſind unvereinbar mit dem Intereſſe der Gewerbthätigkeit, denn Handel und Gewerbe gründen ſich auf die Redlichkeit und das gegenſeitige Vertrauen im Verkehr. Neid und Misgunſt legen ihren gemeinen Charakter ab, wo jenes Geſetz der freien Entwickelung wirkſam iſt, und an ihre Stelle tritt der Wetteifer und die Concurrenz. Die Intrigue, die Hinterliſt und die Gewaltthat verſchwinden aus einer Geſellſchaft, wo jeder Einzelne ſich mit vollkommenſter Freiheit bewegen kann, wo Reichthum, Rang und Macht nicht perſönliche Vorrechte, ſondern die Wirkung angeſtrengter Thätigkeit ſind. Um Alles in wenigen Worten zuſammenzufaſſen, das Prinzip der freien Entwickelung dient uns gleichzeitig als Triebfeder und als Richtſchnur für unſren Willen; es erweckt unſre ſchlummernden Kräfte; es regelt deren Bewegung und leitet ſie auf den geraden Weg zurück, ſo oft ſie ſich davon verirren; es treibt uns an nicht allein zum Handeln, ſondern auch zum Rechthandeln. Das Prinzip der freien Entwickelung iſt nicht blos ein Moralprinzip, ſondern auch ein Socialprinzip, d. h. es bezieht ſich ebenſo gut auf die Verhältniſſe der Geſellſchaft, wie auf die Handlungen der Individuen.

Wir wiſſen recht wohl, was man dieſer unſerer Anſicht entgegenſetzen wird. Man wird ſagen, es falle alles Verdienſt der tugendhaften Handlungen hinweg, wenn der Menſch nicht durch ein inneres Gebot ſeines Gewiſſens, ſondern durch den ganzen Verlauf ſeiner Bildung und ſeines Lebens, durch ſeine Stellung in der Geſellſchaft, durch deren Einrichtungen und Sitten zum Rechthandeln angetrieben

werde. Man wird uns vielleicht gar vorwerfen, daß wir den Menſchen nur durch äußerliche Mittel, von Seiten des Staats und der Geſellſchaft, zu einer wohlanſtändigen, geſetzlichen und geſelligen Lebensweiſe erziehen laſſen wollen, ſtatt ihn auf ſich ſelbſt, auf die höhere Stimme in ſeinem Innern hinzuweiſen, die ihm befiehlt, die Tugend um der Tugend ſelbſt willen zu üben.

Wir werden verſuchen, dieſe Einwürfe zu widerlegen.

Fürs Erſte, würde man ſehr irren, wenn man leugnen wollte, daß dasjenige Prinzip des Handelns, welches wir empfehlen, ein innerliches, der menſchlichen Vernunft ſelbſt eingepflanztes ſei, daß alſo der Einzelne, wenn er demſelben gehorche, nach den wahren, innerlichen Geſetzen ſeiner Natur und Vernunft handle. Das Streben nach unendlicher Entwickelung und Thätigkeitsäußerung iſt, wie wir dies oben ausführlicher dargethan haben, keineswegs durch beſtimmte äußere Zwecke bedingt, ſondern durch ein inneres, unwandelbares Geſetz der Menſchennatur. Freilich darf man den Trieb der unendlichen Thätigkeit nicht verwechſeln mit der Begierde nach beſtimmten Gegenſtänden oder beſtimmten Zwecken. Aber wir haben auch ausdrücklich dieſen Unterſchied aufgeſtellt und ſorgfältig beſtimmt. Man nennt gewöhnlich die von uns entwickelte Lehre Materialismus, auch wohl Utilismus; man wirft ihr vor, daß ſie das Rechtthun nur als Mittel gebrauche, um das materielle Wohlſein und den Nutzen des Einzelnen oder der Geſellſchaft zu fördern. Allein es iſt nicht ein beſtimmter Zuſtand materiellen Wohlbefindens, weder des Einzelnen noch der Geſellſchaft, den wir als Zielpunkt für die Beſtrebungen der Menſchen hinſtellen (wie es z. B. die Eudämoniſten thun, die Alles auf den ſinnlichen Genuß beziehen, oder wie es die römiſche Staatsmoral that, die alle Handlungen ihrer Bürger nur

als Mittel für die Größe und Herrſchaft des römiſchen Staats anſah); ſondern die Idee der unendlich fortſchreitenden Vervollkommnung aller materiellen, intellectuellen, geſellſchaftlichen und politiſchen Zuſtände nach ihrem innern, nothwendigen Zuſammenhange und ihrer ſteten Wechſelwirkung unter einander. Wir fragen, bei der Beurtheilung einer menſchlichen That, nicht: Wozu iſt ſie nütze? ſondern nur: Fördert ſie in irgend einer Beziehung unſre und die allgemeinen geſellſchaftlichen Zuſtände? enthält ſie ein Prinzip des Fortſchrittes, der Entwicklung in ſich? und dieſes Kriterium wird man doch wohl ſchwerlich materialiſtiſch, egoiſtiſch, gemein nennen wollen? Wenn Jemand redlich gegen ſeine Nebenmenſchen handelt, ſo billigen wir dieſe Handlungsweiſe allerdings nicht aus Rückſicht auf ein ideales Tugendgebot, ſondern als eine Wirkung des natürlichen Laufes der Dinge, als die Bethätigung des natürlichen Geſetzes des materiellen Verkehrs unter den Menſchen, eines Geſetzes, welches, in ſeiner weitern Verfolgung, auf das allgemeine Geſetz der Entwickelung zurückführt. Wir ſagen nicht, der Einzelne handle redlich oder ſolle redlich handeln, um ſich das Vertrauen ſeiner Nebenmenſchen, um ſich den Credit zu erhalten, ohne den er im commerziellen Verkehr nicht beſtehen kann; wollten wir die Redlichkeit nur auf eine ſolche Maxime der Klugheit gründen, ſo wäre allerdings unſre Anſicht materialiſtiſch, utiliſtiſch, unmoraliſch. Allein ſo iſt es nicht, vielmehr muß man den wahren Grund dieſer Handlungsweiſe in einer tieferen, innerlicheren Richtung des geſammten Geiſtes- und Gemüthslebens eines Menſchen ſuchen. Der Menſch hat das Streben, ſich zu entwickeln und zu vervollkommnen; dieſes Streben bringt ihn, in ſeiner Richtung auf das Materielle, auf die Bearbeitung und Aneignung der Körperwelt, in Verhältniſſe zu andern Menſchen. Er bemerkt, daß er dieſer, daß

dieſe ſeiner bedürfen; daß ſie ſich gegenſeitig nützlich ſein können. Aber, ſo lange die Menſchen noch mehr nach beſtimmten, begrenzten Zwecken und aus Begierde handeln, ſo lange faſſen ſie auch dieſes Verhältniß der gegenſeitigen Hülfsleiſtung falſch, einſeitig auf, indem entweder der Eine den Andern nur für ſich benutzen will, ohne ihm wieder zu nützen, oder, indem ſie aus gewiſſen idealen Regungen, aus Gutmüthigkeit, Wohlwollen, Einer dem Andern ihren Vortheil aufzuopfern bemüht ſind, ohne jedoch dabei einen andren Zweck zu haben, als die Befriedigung einer pathologiſchen Leidenſchaft, wie dies Kant ſelbſt ſehr richtig auseinandergeſetzt hat. Wenn dagegen die Menſchen zu der richtigen Einſicht ihres wahren Intereſſes und ihrer wahren Beſtimmung kommen, zu der Einſicht nämlich, daß ihr Glück und der Zweck ihres Lebens nicht in der Erreichung beſtimmter Genüſſe oder einer beſtimmten Summe von materiellen Gütern beſteht, ſondern einzig und allein in einem ſolchen Freiheitsgebrauche, welcher ihnen die möglichſt unbeſchränkte Weiterentwickelung eben dieſes Freiheitsgebrauchs ſichert; dann bildet ſich bei ihnen auch eine richtigere, eine wahrhaft ſittliche Anſicht über ihr Verhältniß unter einander. Indem nämlich jeder Einzelne nicht mehr die Erreichung eines beſtimmten Genuſſes, die Befriedigung einer pathologiſchen Begierde zum Hauptzwecke ſeines Lebens macht, ſondern die Verwirklichung ſeines unendlichen Thätigkeitstriebes, ſo bildet ſich ganz von ſelbſt und ohne eine beſondre ideale Gefühlsſpannung eine Uebereinſtimmung, ein Gleichgewicht zwiſchen den Beſtrebungen der vielen Einzelnen. Der Kaufmann, der für den Erwerb erzogen iſt, der eine beharrliche Richtung auf die Erwerbsthätigkeit erhalten hat, trägt in ſich das natürliche, wir möchten ſagen, inſtinctartige Bewußtſein, daß die Erreichung ſeines Zweckes, daß ſein fortſchreitender Er-

werb von ſeiner vermehrten Thätigkeit abhange und daß wiederum dieſe Thätigkeit, der Fleiß, die Beharrlichkeit ſeines Strebens ihn zu andern Menſchen, welche daſſelbe Streben haben, in Verhältniſſe bringe, welche ſeinen Zweck fördern, d. h. die Reſultate ſeiner Thätigkeit ſteigern und dieſer ſelbſt immer neue Bahnen öffnen. Die Verſuchung zum unredlichen Erwerb, d. h. zur Erlangung von Glücksgütern ohne Aufwendung eines entſprechenden Maßes von Thätigkeit (durch Betrug, Diebſtahl, Raub u. ſ. w.) liegt ihm daher fern und um ſo ferner, je befeſtigter ſeine Verhältniſſe zu andern Menſchen ſchon ſind, je größer der Kreis iſt, den er durch ſeine Thätigkeit ſich gebildet hat und beherrſcht, je glücklicher und leichter die Reſultate eben dieſer Thätigkeit ſich entwickeln. Wollte man einem Solchem vorwerfen, er handle blos darum redlich, weil er fürchte, durch Unredlichkeit ſeinen Credit zu verlieren, ſo würde man ihm Unrecht thun. Wenn er blos nach dieſem äußerlichen Zweckbegriffe handelte, ſo würde er ebenſoſehr gegen das von uns aufgeſtellte Geſetz verſtoßen, als Derjenige, welcher aus äußern Motiven handelt, dem Kantſchen Tugendgebote nicht Genüge thut. Wenn er dagegen das Verhältniß zu ſeinen Geſchäftsgenoſſen, welches wir gewöhnlich durch den Namen: Credit, bezeichnen, aus dem höhern Geſichtspunkte auffaßt, wonach es nur die äußere Wirkung oder Erſcheinung eines allgemeinen Geſetzes iſt, nämlich, des Geſetzes der vollkommenen Gleichheit, Gerechtigkeit und Gegenſeitigkeit aller Beziehungen zwiſchen den verſchiedenen Menſchen, begründet auf das gleiche, unendliche, durch keine beſchränkende Begierde verbildete Streben Aller, — dann kann wohl ſchwerlich von einer blos äußerlichen Klugheit, von einer egoiſtiſchen Geſinnung die Rede ſein. Oder, wenn der Staatsmann ſeine Parteianſicht geltend zu machen, wenn er ſich einen Einfluß auf die öffent-

lichen Angelegenheiten zu verſchaffen ſucht, wird man ihm dies unbedingt als Selbſtſucht, als Utilismus anrechnen dürfen? Gewiß nicht; vielmehr kommt es nur darauf an, ob ſeine Anſicht eine richtige, den Verhältniſſen angemeſſene, die Intereſſen, nicht nur ſeines Staats, ſondern auch, über dieſen hinaus, der Geſellſchaft im Allgemeinen fördernde, oder ob ſie eine beſchränkte, engherzige, in unentwickelten Zuſtänden befangene iſt.

Wir ſehen alſo, daß die Richtung unſrer Willensthätigkeit auf das Materielle, auf beſtimmte äußere Objecte hin, dieſelbe noch keineswegs zu einer materialiſtiſchen, egoiſtiſchen oder gar unſittlichen macht, ſondern daß erſt die Beſchränkung derſelben auf gewiſſe materielle Einzelzwecke ihr den Stempel des Materialismus und der Unſittlichkeit aufdrückt. Wir haben aber auch gefunden, daß das Geſetz der unendlichen Thätigkeit, in ihrer Richtung auf die materielle Außenwelt, ein vollkommen ausreichendes und fruchtbares Prinzip der Moral iſt, während das rein ideale Tugendprinzip Kants eigentlich gar kein Kriterium zur Beurtheilung der Handlungsweiſe eines Menſchen enthält und nur durch die unwillkührliche Herbeiziehung eben jener poſitiven Freiheitsidee eine Anwendung auf die menſchlichen Verhältniſſe findet.

Der Einwand, daß, bei Annahme der von uns aufgeſtellten Moraltheorie, das ſittliche Verdienſt gänzlich verſchwinde, indem dann das Rechthandeln weit mehr die Folge der allgemeinen ſocialen, politiſchen und kulturgeſchichtlichen Verhältniſſe, in denen ein Menſch ſich befindet, ſeiner Erziehung u. ſ. w. ſei, als der Ausfluß ſeines reinen, freien Willens, dieſer Einwand dürfte, recht erwogen, weit mehr für uns, als gegen uns ſprechen. Die Idee des moraliſchen Verdienſtes und der moraliſchen Schuld iſt nicht allein (wie wir dies ſchon bei der Kritik des Kantſchen Freiheitsbegriffes

geſehen haben) mit den unauflöslichſten theoretiſchen Widerſprüchen behaftet, indem ſie, in ihrer ganzen Strenge erfaßt, jeden Zuſammenhang des menſchlichen Willens mit den materiellen Bedingungen ſeines Wirkens, ja ſogar mit der Exiſtenz und Ausbildung ſeines eignen Körpers abſchneidet und, auf die Spitze getrieben, in ihr gerades Gegentheil, die Annahme einer unbedingten Prädeſtination durch den göttlichen Willen umſchlägt, ſondern ſie iſt auch, in ihren praktiſchen Folgen, höchſt gefährlich, indem ſie zur ascetiſchen Schwärmerei, zur Vernachläſſigung der ſittlichen und ſocialen Erziehung des Menſchen und zu Grauſamkeiten und Vernunftwidrigkeiten aller Art in der Strafrechtspflege führt. Sie veranlaßt uns, lediglich das Individuum ins Auge zu faſſen, das Allgemeine aber, die Geſellſchaft, zu vernachläſſigen; indem wir aber die moraliſche Behandlung des Individuums als ein in ſich abgeſchloſſenes Geſchäft betrachten, ſo iſt die Folge davon die, daß die Reſultate jener Erziehung ſelten zu den allgemeinen Zuſtänden paſſen, in denen das Individuum ſich bewegen ſoll, daß die Richtung, die wir dem Einzelwillen durch unſre abſtracten Moralgebote geben, den großen Entwicklungsproceß der Geſellſchaft nicht nur nicht fördert, ſondern ſogar oft ſtört. In der Strafrechtspflege hat dieſe Idee, daß der Menſch der abſolute Schöpfer aller ſeiner Handlungen ſei, zu den unmenſchlichſten und zweckwidrigſten Droh- und Strafmitteln geführt, durch welche man die Menſchen entweder für ihre Thaten ſtrafen oder von neuen Thaten abſchrecken wollte, wobei man noch überdies mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerieth, indem alle dieſe Mittel natürlich nur gegen den ſinnlichen oder pathologiſchen Theil des Menſchen gerichtet werden konnten, während man doch eben behauptete, der Menſch, als Gegenſtand des Strafrechts, ſei ein abſolut freies, d. h. in ſeiner Willensthätigkeit nicht nothwendig von

pathologiſchen Einflüſſen abhängiges Weſen. In der That, haben ſchon ſeit geraumer Zeit die Rechtspflege und die Moral dieſe Theorie einer abſoluten Schuld und eines abſoluten Verdienſtes aufgegeben, wie denn auch Kant eine doppelte Auffaſſung der menſchlichen Thaten — nach dem Geſichtspunkte der abſoluten Freiheit und nach dem der phyſiſchen Bedingtheit — wenigſtens als Antinomie der Vernunft zugiebt. Die Erziehungslehre iſt längſt auf die Nothwendigkeit aufmerkſam geworden, auf den Menſchen nicht blos durch Ermahnungen, Strafen und Belohnungen, ſondern vorzugsweiſe durch eine allmälige Entwicklung und Veredlung ſeiner natürlichen Willensrichtungen, durch eine zweckmäßige Beſchäftigung und eine ſorgfältige Auswahl ſeiner Umgebungen, ſeines Wirkungskreiſes, ſeiner geſelligen Beziehungen bildend einzuwirken. Die Strafrechtspflege hat neuerdings der Theorie der Beſſerung der Verbrecher, einer Theorie, welche ſich gänzlich auf dem Boden des von uns aufgeſtellten praktiſchen Prinzips bewegt, neben ihren abſtracten Straftheorien, die ſich nur gegen den Verbrecher, als ausſchließlichen Träger der Schuld, richten, einen nicht unehrenhaften Platz eingeräumt, nachdem ſie ſchon früher durch die Rückſicht, welche ſie auf die Lebensumſtände des Verbrechers nahm, das unwillkührliche Geſtändniß abgelegt hatte, daß, zur Beurtheilung einer ſittlichen That, die Annahme eines abſolut freien Willensactes in dem Thäter auf keine Weiſe ausreiche.

Doch wir wollen dieſe Fragen hier nicht erſchöpfen, ſondern nur berühren, damit man erkenne, daß wir keineswegs die Einwürfe, die gegen unſer Syſtem gemacht werden können, überſehen haben. Später wird ſich zu einer erſchöpfenden Behandlung derſelben Gelegenheit bieten.

Endlich bleibt uns noch ein Einwurf zu erledigen übrig. Der Menſch, wird man nämlich ſagen, befindet ſich oft in Lagen, wo

er durchaus eines idealen Beweggrundes bedarf, um ſeinen Leidenſchaften und den Verführungen des Lebens zu widerſtehen. Die Arbeit und die freie Entwicklung unſrer Kräfte ſind allerdings treffliche Mittel, um zu verhindern, daß die Leidenſchaften über uns Gewalt bekommen; allein, wie dann, wenn der Trieb zur Arbeit nicht in uns erweckt, wenn unſre Entwicklung durch die Ungunſt der Verhältniſſe gehemmt worden iſt? bedarf es auch dann nicht eines freien Entſchluſſes unſres Willens, eines höheren Schwunges unſres Gefühls, um durch die Kraft der Tugend und der Selbſtbeherrſchung die Leidenſchaften zu beſiegen, welche ſich unſrer bemächtigt haben? Wenn ein Jüngling, welcher im Wohlleben erzogen und, ſtatt auf die Arbeit, nur auf den Genuß hingewieſen wurde, dennoch allen Verſuchungen widerſteht, muß man da nicht annehmen, er thue dies durch eine höhere, überſinnliche, rein geiſtige Kraft?

Hierauf erwidern wir Folgendes. Ohne Zweifel kann man den Leidenſchaften einen ſolchen höheren Schwung des Gefühls und der Begeiſterung entgegenſetzen, allein dann bekämpft man nur eine Leidenſchaft durch die andere. Ein Menſch, welcher ſeine Leidenſchaften lediglich deshalb unterdrückt, um die Idee der Freiheit oder Tugend zu realiſiren, welche er ſich gebildet hat, handelt aus einem ganz ähnlichen Beweggrunde, wie der Leidenſchaftliche, ſo ſehr dies auch Kant beſtreitet. Die Hingebung an eine Idee, welche ſich auf Nichts gründet, als auf eine Abſtraction unſres Denkvermögens, und welche den Geſetzen unſres natürlichen Daſeins widerſtreitet, iſt ebenſogut eine blos pathologiſche Erregung, wie die Liebe oder der Zorn, und man kann ihr daher alles Dasjenige entgegenſetzen, was Kant den materiellen Prinzipien vorwirft. Fragt man uns aber, ob nicht ein ſolches ideales Prinzip wenigſtens bei Ausnahmsfällen, der-

gleichen wir eben einen anführten, zuläſſig ſei, ſo entgegnen wir, daß dieſe Frage nicht in das Gebiet der Philoſophie, ſondern in das Gebiet der Caſuiſtik gehöre. Der Caſuiſt mag ſich bisweilen erlauben, die Moralgeſetze zu modificiren, um ſie auf die einzelnen Fälle des Lebens anzuwenden, allein der Philoſoph hat es ſtets nur mit den Prinzipien ſelbſt, ihrer Geltung und ihren Folgen zu thun.

Nachdem wir im Vorhergehenden die Grundidee der Kantſchen Sittenlehre geprüft haben, glauben wir einer ſpeziellen Unterſuchung des analytiſchen Theils ſeiner Kritik uns entheben zu dürfen; denn ſowohl die Theorie der praktiſchen Ideen als die Theorie der praktiſchen Triebfedern beſchränkt ſich auf eine weitere Ausführung und Anwendung eben jener Idee der Freiheit und Sittlichkeit. Nur über die letzte Stelle dieſer Analytik müſſen wir uns eine kurze Bemerkung erlauben. An dieſer Stelle nämlich ſucht Kant die Uebereinſtimmung des Begriffs der Freiheit mit dem Begriff Gottes, als des Schöpfers aller Dinge, zu beweiſen. Dieſer Beweis iſt ihm jedoch gänzlich misglückt, dergeſtalt, daß ein neuerer Philoſoph, Beneke, die Vermuthung ausſpricht, der ernſte Kant habe ſich hier wohl einmal einen Scherz erlaubt, um zu ſehen, wie weit die Leichtgläubigkeit ſeiner Leſer gehe. In der That, kann man ſchwer daran glauben, daß Kant eine ſolche Anſicht habe im Ernſte aufſtellen können. Früher, wo es ihm darauf ankam, die Vereinbarkeit der Freiheit mit dem Cauſalgeſetze darzuthun, erklärte er, der Menſch handle frei in ſeiner Eigenſchaft als Weſen an ſich; jetzt, um die menſchliche Freiheit mit der Allmacht Gottes auszugleichen, beruft er ſich darauf, daß die menſchlichen Handlungen bloße Erſcheinungen ſeien und daß daher zwiſchen ihnen und der von Gott geſchaffenen abſoluten Subſtanz des Menſchen gar keine weſentliche Beziehung ſtattfinde. Man weiß nicht, ſoll man

ſich mehr über die Verkehrtheit dieſer Beweisführung, oder über die Naivität verwundern, mit welcher der Philoſoph dieſelbe aufſtellt.

Die Dialektik der praktiſchen Vernunft enthält eine Entwickelung der Ideen des höchſten Guts, der Unſterblichkeit und Gottes.

Das höchſte Gut iſt, nach Kant, die vollkommene Einheit der Tugend und der Glückſeligkeit. Wir haben, ſagt Kant, das Bedürfniß nach Glückſeligkeit; unſre Vernunft nöthigt uns, eine natürliche Verbindung zwiſchen dem Glück und der Tugend anzunehmen. Das Glück ſoll zwar nicht der Zweck der Tugend ſein, wohl aber iſt es die nothwendige Ergänzung derſelben, denn, wenn auch die Tugend das oberſte Gut iſt, ſo iſt ſie doch nicht das vollkommene oder abſolute Gut. Da nun aber in dieſer ſinnlichen Erſcheinungswelt Glück und Tugend nicht ſtets beiſammen ſind, ſo ſind wir genöthigt, anzunehmen, daß in einem überſinnlichen Leben und unter dem Einfluſſe eines höheren Weſens das rechte Verhältniß zwiſchen Beiden wiederhergeſtellt werden müſſe.

Dies ohngefähr ſind die Anſichten Kants über das höchſte Gut. Jede dieſer Anſichten ſcheint uns, wir müſſen es offen bekennen, einen ſchroffen Widerſpruch zu enthalten. Die Tugend iſt, nach Kant, der einzige Zweck der menſchlichen Vernunft; der Menſch ſoll aus keinem andern Beweggrund handeln, als aus Gehorſam gegen das Sittengeſetz; gleichwohl ſagt er, die Idee der Glückſeligkeit ſei ebenfalls ein weſentlicher Beſtandtheil unſrer praktiſchen Vernunft. Nun beſteht aber, nach der eigenen Erklärung Kants, die Glückſeligkeit nicht in dem bloßen Gefühle der Zufriedenheit, welches eine Folge guter Handlungen iſt, ſondern in der pathologiſchen Empfindung eines äußeren, ſinnlichen Wohlbefindens. Die menſchliche Vernunft iſt alſo in ſich ſelbſt geſpalten; auf der

einen Seite, zwingt ſie uns, allen pathologiſchen Empfindungen zu entſagen; auf der andern Seite, ſtrebt ſie nach einem Glücke, welches nothwendig mit einer ſolchen pathologiſchen Empfindung verbunden ſein muß, und, um dieſe unnatürliche Verknüpfung der Tugend mit der Glückſeligkeit zu Stande zu bringen, was nach den Geſetzen der Sinnenwelt unmöglich iſt, ruft Kant die Ideen eines überſinnlichen Lebens und einer übernatürlichen Kraft zu Hülfe. Was er, in Bezug auf den Menſchen, als unmoraliſch verwarf, nämlich, die Richtung auf einen beſtimmten Zweck, auf ein äußeres Object, Das ſcheut er ſich nicht von Gott, einem rein geiſtigen Weſen, auszuſagen, indem er annimmt, der Zweck der göttlichen Allmacht ſei das Glück ihrer Geſchöpfe.

Dieſe Widerſprüche beweiſen beſſer, als irgend etwas Anderes, die Unrichtigkeit des Kantſchen Moralprinzips. Dieſes Prinzip widerſtreitet den Geſetzen der ſinnlichen Natur des Menſchen und dem ihm angeborenen Triebe nach materiellem Wohlſein. Kant ſelbſt ſah dies recht wohl ein, allein, ſtatt ſein Prinzip zu ändern und es mit den Geſetzen unſerer Natur in Einklang zu bringen, begegnete er jenem Widerſpruche durch einen neuen, noch größeren, indem er die Idee einer vollkommenen Uebereinſtimmung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit als ein Poſtulat der Vernunft aufſtellte, zu deſſen Realiſirung die Idee Gottes und der Unſterblichkeit beitragen ſoll. Wir müſſen uns hier erinnern, daß Kant, in der Kritik der reinen Vernunft, ſich verbindlich gemacht hatte, das Daſein Gottes und die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele mit Hülfe praktiſcher Ideen zu beweiſen; daher benutzt er jetzt die Verlegenheit, worin ſich die praktiſche Vernunft befindet, um ihr jene beiden Ideen aufzudrängen. Wir müſſen, ſagt Kant, an die Unſterblichkeit unſerer Seele und an das Daſein Gottes glauben, denn wir bedürfen einer unendlichen

Vervollkommnung, um den Anforderungen des Sittengeſetzes, wenigſtens annäherungsweiſe, zu genügen, und wir bedürfen eines allmächtigen Weſens, um die Idee des höchſten Gutes zu verwirklichen.

Wie geſagt, enthalten dieſe beiden Ideen abermals mehrfache Widerſprüche in ſich. Die Idee der unendlichen Vervollkommnung iſt unvereinbar mit der Erklärung, welche Kant von der Tugend und der Freiheit aufgeſtellt hat. Die Tugend iſt, nach Kant, eine vollkommen freie Aeußerung des menſchlichen Willens, auf welche weder Erziehung, noch Gewohnheit, noch irgend welche andern Umſtände einen weſentlichen oder bedingenden Einfluß ausüben können. Ein Menſch kann lange Zeit zur Tugend angehalten worden ſein und doch plötzlich laſterhaft werden; und ein anderer, welcher den größten Theil ſeines Lebens in Unſittlichkeit und Ausſchweifung hinbrachte, kann, durch einen freien Entſchluß ſeines Willens, zur Tugend zurückkehren. Dieſer Begriff von Freiheit aber verträgt ſich durchaus nicht mit der Idee einer fortſchreitenden Vervollkommnung, denn der Zweck einer ſolchen fortſchreitenden Vervollkommnung könnte kein anderer ſein, als der, dem menſchlichen Willen eine feſte und ſtetige Richtung auf die Tugend hin zu geben, ihn zum Rechthandeln zu gewöhnen, ſo daß dieſes ihm gleichſam zur andern Natur würde und er aus einer innern Nothwendigkeit recht handelte; kurz, eine ſtetige Vervollkommnung ſetzt einen nothwendigen Cauſalnexus zwiſchen den verſchiedenen Graden oder Stadien dieſer Vervollkommnung voraus, eine Idee, welche offenbar dem Begriffe der abſoluten Freiheit widerſtreitet. Ferner, iſt aber auch dieſe Idee einer fortſchreitenden Vervollkommnung unvereinbar mit der Idee der Identität und Unveränderlichkeit der menſchlichen Seele, wie ſie Kant in der Kritik der reinen Vernunft aufſtellte, denn, wenn die menſchliche Seele ſich

fortwährend vervollkommnet und entwickelt, so ist sie nicht ein unveränderliches und absolutes Wesen. Mit einem Worte also, die Idee der Unsterblichkeit, als einer stetigen Vervollkommnung, hebt alle die Grundsätze auf, aus welchen sie Kant ableiten will.

Eben so ist es mit der Idee Gottes. Die Stellung, welche Kant Gott zutheilt, indem er annimmt, daß Gott die Tugend durch einen ihr entsprechenden Grad von Glückseligkeit belohne, ist eines so heiligen und erhabenen Wesens gänzlich unwürdig; denn entweder besteht ein wesentlicher Zusammenhang zwischen dem Glück und der Tugend, dann aber bedarf es der Dazwischenkunft Gottes nicht, um Beides zu verknüpfen; oder das Glück ist etwas der Tugend Fremdes und Entgegengesetztes, allein dann spielt Gott die sehr zweideutige Rolle eines Vermittlers zwischen der geistigen und der sinnlichen Natur des Menschen. Kurz, die Art, wie Kant die Idee Gottes begründet und erklärt, befriedigt weder den Verstand, noch das religiöse Gefühl.

Wir hätten jetzt nur noch anzugeben, wie wir selbst, mittelst unsres Moralprinzips, das Dilemma zu lösen gedenken, in welches sich Kant so unrettbar verstrickt hat. Von unsrem Standpunkt aus betrachtet, bietet die Frage nach dem höchsten Gute gar keine Schwierigkeit dar. Nach unsrer Ansicht nämlich, besteht die Tugend in der Entwicklung unsrer Kräfte und in dem freien Gebrauch unsrer Thätigkeit; die wahre Glückseligkeit aber kann ebenfalls nichts Anderes sein, als das Gefühl oder Bewußtsein dieser stetigen Entwicklung und dieser freien Thätigkeit. Statt also sich zu bekämpfen oder um den Vorrang zu streiten, sind Tugend und Glückseligkeit unmittelbar Eins; es ist dieselbe Thatsache, nur von zwei verschiedenen Seiten betrachtet; jeder Fortschritt unsrer Entwickelung erhöht unser Wohlsein und unsre Zufriedenheit,

und dieſes Gefühl wirkt wieder auf unſern Willen zurück und treibt uns vorwärts. Um alſo die Idee der Glückſeligkeit zu realiſiren, bedürfen wir weder eines überſinnlichen Lebens, noch einer übernatürlichen Kraft. Allerdings iſt dieſes Glück niemals ganz vollkommen, weil unſre Entwickelung niemals an einen abſoluten Zielpunkt gelangt; aber iſt denn die Idee eines abſoluten Glücks wirklich in unſrem Bewußtſein begründet? Können wir uns wohl ein Glück denken, welches alle unſre Wünſche befriedigte? Oder würde überhaupt ein ſolcher Zuſtand von Ruhe, ein ſolcher Zuſtand, in welchem alle Bewegung, alles Streben, aller Fortſchritt aufgehoben wäre, für uns ein Glück ſein? Gewiß nicht; es wäre dies vielmehr die ſchrecklichſte Qual. Der Menſch iſt geſchaffen für die Arbeit und den Fortſchritt, für den Wunſch und die Hoffnung. Ein Menſch, welcher aufhörte, thätig zu ſein, zu wünſchen und zu hoffen, wäre das unglücklichſte aller Weſen.

Aber, wendet man uns ein, iſt wohl eine ſolche unendliche Entwicklung möglich, bei der Begrenztheit unſres endlichen Daſeins? Müſſen wir nicht eine unendliche Fortdauer des Menſchen annehmen, damit er die, durch den irdiſchen Tod unterbrochene Ausbildung in einem höhern Leben fortſetzen könne? Allerdings, erwidern wir, ſchließt die Idee einer unendlichen Entwickelung die Idee einer unendlichen Fortdauer in ſich. Allein dieſe Idee einer unendlichen Fortdauer bezieht ſich nicht auf das Individuum, ſondern auf die Gattung. Wenn wir eine Unſterblichkeit des Individuums annehmen, ſo verſetzen wir das Individuum, nach dem Aufhören ſeiner ſinnlichen Exiſtenz, in ein Leben, welches außerhalb dieſer Sinnenwelt ſteht. Dann müſſen wir aber auch den Menſchen als ein rein geiſtiges Weſen, als ein Ding an ſich betrachten und ſeine natürliche Entwickelung auf der Erde als etwas blos Aeußerliches und Unweſentliches, mit ſeinem

wahren, ewigen Leben nicht Zuſammenhängendes anſehn. Wenn wir dagegen der Menſchheit eine unendliche Fortdauer zuſchreiben, ſo führt uns dieſe Idee keineswegs zu der Annahme einer zweifachen Exiſtenz des Menſchen. Die Menſchheit erhält und erneuert ſich durch die natürliche Fortpflanzung; junge Geſchlechter treten an die Stelle derer, welche an die Natur ihren Tribut entrichten, und jedes neue Geſchlecht iſt der Erbe der Erfahrungen und Erfolge aller vorangegangenen Geſchlechter. Der Vater vererbt ſeine Kenntniſſe und Erfahrungen auf den Sohn; dieſer verwahrt den überkommenen Schatz und hinterläßt ſo ſeiner Nachkommenſchaft ein noch reicheres Erbe, und auf dieſe Weiſe wachſen und entfalten ſich die Keime der Kultur und der Glückſeligkeit des menſchlichen Geſchlechts in einer unendlichen und immer geſteigerten Entwicklung. Der Einzelne nimmt zwar an dieſer Entwicklung und ihren Reſultaten nur einen beſchränkten Antheil und genießt ſelten die vollen Früchte ſeiner Arbeit; allein er findet ſein Glück und den Zweck ſeines Strebens in der Idee, er arbeite für ſeine Kinder, für ſeine Nachkommen, für die geſammte Menſchheit, von der er ein Theil iſt. Kann es wohl eine edlere und wirkſamere Triebfeder der Arbeit geben?

Kritik der Urtheilskraft.

Die Natur und der Menſch, das Gebiet der Nothwendigkeit und das Gebiet der Freiheit, das Endliche und das Unendliche, die Sinnenwelt und die Welt des Geiſtes, Das ſind die beiden Sphären, in welche Kant das geſammte All der Dinge ſpaltet. Was der Natur oder dem Gebiete des Endlichen und Materiellen angehört, fällt in den Bereich der Kritik der theoretiſchen Vernunft; was ſich auf den Menſchen, als auf ein moraliſches Weſen, und auf die überſinnliche Welt bezieht, iſt Gegenſtand der Kritik der praktiſchen Vernunft. Der Verſtand giebt uns Regeln für die Erkenntniß des Natürlichen an die Hand; die praktiſche Vernunft beſtimmt unſren Willen durch unwandelbare Geſetze.

Welches iſt nun wohl die Aufgabe der Kritik der Urtheilskraft? Wo finden wir die Geſetze, wo den Gegenſtand dieſes Vermögens unſres Bewußtſeins?

Die allgemeine Unterſuchung unſres Bewußtſeins lehrt uns, daß die Urtheilskraft ein mittleres Vermögen zwiſchen dem Verſtand und der Vernunft iſt, d. h. zwiſchen der rein theoretiſchen und der rein praktiſchen Thätigkeit.

Dieſe Urtheilskraft iſt nun theils beſtimmend, theils reflectirend. Die beſtimmende Urtheilskraft befaßt blos das Einzelne der empiriſchen Anſchauung unter die allgemeinen Regeln des Verſtandes. Der Gebrauch der reflectirenden Urtheilskraft erſtreckt ſich viel weiter; die reflectirende Urtheils-

kraft begnügt ſich nicht damit, die Geſetze des Verſtandes anzuwenden, ſondern ſie ſucht dieſelben zu vervollſtändigen, weiter auszuführen und zu entwickeln. Der Verſtand, mit ſeinen Regeln a priori, beſchreibt nur gleichſam die äußerſten Umriſſe der Dinge; erſt die reflectirende Urtheilskraft faßt deren Einzelheiten in ihrer gegenſeitigen Beziehung und Verknüpfung auf. Der Verſtand läßt uns die ſtrenge Regelmäßigkeit in allen Wirkungen der Natur erkennen; die reflectirende Urtheilskraft führt uns zu der Anſchauung einer vollkommenen Harmonie aller Theile dieſes großen Ganzen. Der Verſtand endlich unterwirft die Natur ſeinen eigenen Geſetzen, weil dieſe die allgemeinen Geſetze für alle Erſcheinungen ſind; die Reflexion dagegen erhebt ſich zu der Vorſtellung eines höheren Verſtandes, deſſen Ideen ſie als die Urſache der in der Natur herrſchenden Harmonie betrachtet. Die Prinzipien des Verſtandes ſind objective Geſetze a priori, d. h. alle Subjecte müſſen ſich dieſer Prinzipien bedienen, wenn ſie die Naturerſcheinungen erkennen wollen; die Regeln der Reflexion ſind blos ſubjectiv, d. h., die Idee der Harmonie, nach welcher die Reflexion alle Verhältniſſe in der Natur beurtheilt, iſt kein allgemeines Geſetz, ſondern jedes Individuum faßt dieſe Idee unter einem beſondern, ſubjectiven Geſichtspunkte auf. Nichtsdeſtoweniger jedoch haben auch dieſe ſubjectiven Regeln eine gewiſſe Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit; denn, da alle Individuen, mit wenigen Ausnahmen, gleich organiſirt ſind, ſo haben ſie auch dieſelben Begriffe von Dem, was regelmäßig oder unregelmäßig, ſchön oder unſchön iſt.

Dies ſind die hauptſächlichſten Beziehungspunkte zwiſchen der reflectirenden Urtheilskraft und dem Verſtande. In anderer Hinſicht nähert ſich jedoch die Urtheilskraft auch der praktiſchen Thätigkeit. Gegenſtand der praktiſchen Vernunft iſt die

Freiheit; die Freiheit aber beſteht in der Hervorbringung eines äußeren Objects durch eine Idee, oder, mit andern Worten, in der Realiſirung des Zweckbegriffs. Die Reflexion nun ſucht überall in der Natur die Spuren einer ſolchen Freiheit auf; ſie glaubt zu entdecken, daß die Naturproducte, die einen mehr, die andern weniger, Wirkungen einer ſolchen Zweckurſache ſind; daß ſie die Hand eines allmächtigen und allweiſen Künſtlers verrathen, durch deſſen ſchöpferiſche Ideen die rohe Materie Bildung und Leben angenommen hat und den mechaniſchen Bewegungen der Naturkräfte ein höheres Geſetz der Regelmäßigkeit und der Freiheit mitgetheilt worden iſt.

Die reflectirende Urtheilskraft äußert ſich unter zwei verſchiedenen Formen, nämlich, als äſthetiſche und als teleologiſche Urtheilskraft.

Die äſthetiſche Urtheilskraft betrachtet die Harmonie in der Natur unter einem ſubjectiven und empiriſchen Geſichtspunkte, mit andern Worten, ſie forſcht nach den pſychologiſchen Geſetzen, wonach der Menſch ſich die Begriffe der Schönheit und Regelmäßigkeit bildet; die teleologiſche Urtheilskraft dagegen ſucht den Beweis zu führen, daß gewiſſe Naturproducte ſich gar nicht anders erklären laſſen, als durch den Begriff der Zweckmäßigkeit, d. h. einer, nach höheren Geſetzen verfahrenden, organiſchen Thätigkeit. Die äſthetiſche Urtheilskraft wendet ſich alſo an unſer ſubjectives Gefühl und an unſre Einbildungskraft; die teleologiſche Urtheilskraft hat es mit den logiſchen Operationen unſres Denkens zu thun.

So Viel im Allgemeinen über Weſen, Gegenſtand, Zweck und die verſchiedenen Aeußerungen der reflectirenden Urtheilskraft. Die Kritik der Urtheilskraft wird, nach dieſer Darſtellung, zwei Haupttheile enthalten, wovon der eine die äſthetiſche Urtheilskraft, der andere die teleologiſche be-

handelt; jeder dieſer Theile wird wieder in eine Analytik und in eine Dialektik zerfallen.

Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft.

Analytik.

Die Analytik der äſthetiſchen Urtheilskraft hat die Natur und die Formen dieſer Thätigkeit zu beſtimmen. Die beiden Gegenſtände der äſthetiſchen Urtheilskraft ſind das Schöne und das Erhabene; die Analytik hat folglich die Aufgabe, über das Weſen und die Erſcheinungsformen des Schönen und des Erhabenen Aufſchluß zu geben.

Analyſe des Schönen.

Kant giebt eine vierfache Definition von dem Schönen, indem er alle äſthetiſche Urtheile nach den vier bekannten Kategorien eintheilt.

Erſte Definition des Schönen. Schön, ſagt Kant, nennen wir Dasjenige, was in uns ein reines und unintereſſirtes Vergnügen erweckt. Das Schöne iſt weder Gegenſtand einer theoretiſchen Erkenntniß, noch eines praktiſchen Begehrens; es iſt lediglich ein Gegenſtand der Luſt. Die Luſt am Schönen unterſcheidet ſich ſowohl von dem Gefühl des Angenehmen, welches eine rein pathologiſche Empfindung iſt, als auch von der Idee des Guten, welche auf Geſetzen der praktiſchen Vernunft beruht. Das Angenehme und das Gute erwecken in uns ein Intereſſe oder ein Streben; das Vergnügen dagegen oder die Luſt, welche wir bei der Betrachtung des Schönen empfinden, iſt gänzlich unintereſſirt. Ein leckeres Mahl erregt unſre Begierde; eine edle Handlung erweckt unſer Intereſſe; allein weder jene Begierde, noch dieſes Intereſſe hat Etwas gemein

mit der Luſt, welche wir bei dem Anblick eines ſchönen Gebäudes oder einer ſchönen Statue empfinden.

Zweite Definition des Schönen. Schön iſt, was ohne Begriff allgemein gefällt. Das Gefühl des Angenehmen iſt völlig individuell, denn, was für den Einen angenehm iſt, iſt vielleicht für den Andern unangenehm. Die logiſchen und metaphyſiſchen Begriffe dagegen ſind zwar allgemeingültig, allein ſie haben keine Beziehung auf das Gefühl. Der Geſchmack am Schönen vereinigt in ſich Beides, die Allgemeingültigkeit, wie ſie ſonſt nur den Begriffen zukommt, und die Innerlichkeit der ſubjectiven Empfindung. Wir ſetzen bei einem jeden Menſchen Geſchmack für das Schöne voraus, d. h. die Fähigkeit, das Schöne auf dieſelbe Weiſe, wie wir, zu empfinden, wenn gleich dieſe Empfindung ſich nicht in einem objectiven Begriffe fixiren läßt. Der Grund dieſer allgemeinen Empfänglichkeit der Menſchen für das Schöne beſteht darin, daß durch die Anſchauung des Schönen unſre Einbildungskraft lebhaft erregt und überhaupt ein freies und harmoniſches Spiel aller unſrer geiſtigen Kräfte erzeugt wird.

Dritte Definition des Schönen. Schönheit iſt Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenſtandes, ſofern ſie ohne Vorſtellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird, d. h. mit andern Worten, ein Gegenſtand erſcheint uns ſchön durch die zweckmäßige Verknüpfung ſeiner Theile zu einem Ganzen, welche gleichwohl keinerlei Abſicht oder Rückſicht auf einen äußeren Zweck verräth, ſondern ſich lediglich als das Product eines freien Zuſammenwirkens aller Elemente des Gegenſtandes kundgiebt. Unſer Verſtand betrachtet die Dinge mit Bezug auf einen beſtimmten Zweck, für welchen ſie verwendet werden ſollen; ſo z. B. iſt der Bau eines Hauſes abhängig von dem

Gebrauch, den wir davon zu machen gedenken. Unſer Geſchmack dagegen abſtrahirt von allen ſolchen beſtimmten Zwecken und faßt die Dinge nur unter dem allgemeinen Begriffe der Zweckmäßigkeit, Regelmäßigkeit oder Harmonie auf. Oder, um es mit einem Worte zu ſagen, unſer Geſchmack betrachtet jedes Ding als Selbſtzweck. Eine Blume iſt ſchön, weil alle ihre Theile ſo geordnet und verknüpft ſind, daß ſie ein organiſches und in ſich vollendetes Ganzes bilden. Die Idee der Zweckmäßigkeit, welche ſich uns in dieſer Verbindung der Theile zu einem Ganzen ankündigt, deutet gleichwohl nicht auf einen äußeren Zweck hin, z. B. auf den Gebrauch, den wir von der Pflanze etwa machen könnten, ſondern die Pflanze iſt ſich ſelbſt Zweck. Bisweilen betrachten wir zwar die Dinge gleichzeitig in Bezug auf ihre formale Zweckmäßigkeit und in Bezug auf einen äußeren Zweck, welchem ſie dienſtbar ſind; (ſo kann z. B. ein Gebäude zugleich ſchön und nützlich ſein) allein die reine Empfindung des Schönen darf nie mit der Idee des Vollkommenen oder des Nützlichen vermiſcht werden.

Vierte Definition des Schönen. Schön iſt, was ohne Begriff als Gegenſtand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird. Die Geſchmacksurtheile oder die Urtheile über das Schöne ſind, ihrer Modalität nach, nothwendig, weil ſie ihren Grund in dem Gemeinſinn der Menſchen haben, welcher in ſeiner Sphäre dieſelbe Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthält, wie die Vernunft in der ihrigen.

Analyſe des Erhabenen.

Es giebt zwei Arten des Erhabenen, das mathematiſch Erhabene und das dynamiſch Erhabene. Das mathematiſch Erhabene iſt Dasjenige, was ſchlechthin oder

über allen Vergleich groß iſt. Unter den Gegenſtänden unſrer Sinne findet ſich nun allerdings ein ſolches abſolut Großes nicht, da ein jeder ſinnlich wahrnehmbare Gegenſtand die Vergleichung mit einem andern Gegenſtande zuläßt, welchen wir uns unendlich größer, als ihn, denken können. Das Erhabene iſt alſo vielmehr ein Gegenſtand unſrer Vernunft, welche die Idee einer abſoluten Totalität aufſtellt, im Vergleich zu welcher jede Vorſtellung des Verſtandes unzureichend und unvollſtändig erſcheint. Daher nennen wir alles Dasjenige in der Natur mathematiſch oder ertenſiv erhaben, was durch ſeine Größe jene Idee des Unendlichen in uns erweckt und uns die Beſchränktheit unſrer Einbildungskraft empfinden läßt, die ſich vergeblich bemüht, einen ſolchen Gegenſtand in einer einzigen Anſchauung zu umfaſſen und zu begrenzen. Die Erhabenheit iſt alſo weniger eine Eigenſchaft an den Gegenſtänden ſelbſt, als vielmehr die Wirkung derſelben auf unſer eigenes Bewußtſein, welches durch die Anſchauung eines ſolchen Gegenſtandes lebhaft bewegt und in Aufregung verſetzt wird, indem unſer ſinnliches Vermögen ſeine Ohnmacht und Nichtigkeit empfindet, unſre Vernunft dagegen ſich in ihrer vollen Freiheit und Würde über dieſe Schranken der Sinne und der Einbildungskraft erhebt.

Dynamiſch erhaben nennen wir Dasjenige, was durch ſeine Macht unſre eigene Kraft überwältigt und daher, bei dem Gedanken einer Einwirkung auf uns, Furcht in uns erregt. Das Wohlgefallen am dynamiſch Erhabenen beſteht darin, daß, während unſre ſinnliche Natur vor dem überwältigenden Eindrucke jener Naturmacht erzittert, unſre Vernunft demſelben durch die Ueberlegenheit ihrer moraliſchen Kraft widerſteht. So z. B. bewundern wir als erhaben den Helden, welcher ſein Leben auf dem Schlachtfelde wagt; die Vorſtellung der Gefahr, welcher wir denſelben ausgeſetzt

ſehen, macht uns, in der Einbildung, für unſre eigene phyſiſche Exiſtenz zittern; allein zugleich fühlen wir in uns die Kraft, ſelbſt dieſer Gefahr zu trotzen und unſer Leben für den Ruhm oder die Freiheit hinzugeben.

Nachdem Kant auf dieſe Weiſe die Natur des Schönen und des Erhabenen erörtert hat, ſtellt er noch eine allgemeine Vergleichung zwiſchen beiden Klaſſen der äſthetiſchen Urtheile an. Das Schöne und das Erhabene haben Das gemein, daß ſie in uns ein unintereſſirtes Wohlgefallen erzeugen, welches weder dem Vergnügen, deſſen wir beim Genuß des Angenehmen theilhaftig werden, noch dem Intereſſe am Guten gleicht; dagegen unterſcheiden ſie ſich darin, daß das Schöne ein Gefühl der Ruhe, des Behagens, der innern Befriedigung in uns hervorbringt, während das Gefühl des Erhabenen ſtets mit einer heftigen Bewegung und Aufregung unſrer Seele verbunden iſt. Ferner iſt das Wohlgefallen am Schönen poſitiv oder unmittelbar, d. h. eine directe Befriedigung unſrer Sinnlichkeit oder unſrer Einbildungskraft; das Erhabene dagegen erweckt in uns nur ein indirectes Wohlgefallen, eine Art von negativer Luſt, indem es, durch Unterdrückung unſrer Sinne, den freien Aufſchwung unſrer höheren geiſtigen Vermögen befördert. Endlich, bezieht ſich die Idee des Schönen unmittelbar auf den äußern Gegenſtand; die Idee des Erhabenen dagegen drückt vielmehr den Zuſtand oder die Bewegung aus, welche durch den Einfluß eines äußern Gegenſtandes in unſrem Bewußtſein entſtanden iſt. Die Idee des Schönen ſo wie die des Erhabenen gehören gleichermaßen der reflexiven Urtheilskraft an und haben ihren Grund weder in den logiſchen Begriffen des Verſtandes, noch in den praktiſchen Prinzipien der Vernunft. Indeſſen findet doch eine gewiſſe Beziehung zwiſchen der Idee des Schönen und den ſpeculativen Begriffen des Verſtandes ſtatt, denn jene Idee

enthält eine Entwickelung des Begriffs der Regelmäßigkeit in der Natur. Andrerſeits, iſt die Idee des Erhabenen aufs Engſte mit den Ideen der Moral verknüpft, da ſie das Gefühl der Freiheit belebt und kräftigt. Endlich, enthalten beide Arten von äſthetiſchen Urtheilen Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit; allein die erſtere Art, nämlich, die Urtheile über das Schöne, haben ihren Grund in einem allgemeinen äſthetiſchen Sinne der Menſchen, dem ſogenannten Geſchmack; die über das Erhabene dagegen ſtützen ſich auf das, allen Menſchen inwohnende, moraliſche Gefühl.

Dies iſt, im Allgemeinen, die Natur des Schönen und des Erhabenen; dies ſind die Hauptgeſichtspunkte, unter denen ſich die Verſchiedenheit und die Aehnlichkeit dieſer beiden Gebiete der äſthetiſchen Urtheilskraft darſtellt. Wir wollen Kant nicht weiter zu den Einzelheiten ſeiner äſthetiſchen Erörterungen folgen, ſondern uns begnügen, deſſen Anſichten über die ſchönen Künſte darzuſtellen.

Die Kunſt, ſagt Kant, iſt das Reſultat einer freien, aber regelmäßigen Bewegung unſrer Geiſteskräfte. Die Kunſt und die Natur bringen ſchöne Gegenſtände hervor; allein die Producte der Natur ſind das Erzeugniß einer willenloſen Bewegung ihrer Kräfte oder Elemente, während ſich in den Werken der Kunſt vernünftige Abſicht und Ueberlegung kundgiebt. Die Natur wirkt inſtinctmäßig, nach Regeln, deren ſie ſelbſt ſich nicht bewußt iſt; ſo z. B. bilden die Bienen ihre regelmäßigen Zellen nach einem bloßen Inſtincte oder Kunſttriebe. Auch die menſchliche Kunſt gehorcht einem gewiſſen Inſtincte, welcher macht, daß ſie in ihren Productionen die allgemeinen Geſetze der Schönheit beobachtet; allein dieſer Inſtinct gehört doch einem freien, mit Willen und Vernunft begabten Weſen an. Wir nennen dieſen künſtleriſchen Inſtinct das Genie. Durch den Geſchmack empfinden

und beurtheilen wir die Schönheiten der Natur; durch das Genie ſchaffen wir ſelbſt ſchöne Geſtalten, Werke der Kunſt. Die beiden Fähigkeiten unſerer Seele, welche das Genie in Bewegung ſetzt, ſo oft es ein Kunſtwerk hervorbringen will, ſind: der Verſtand und die Einbildungskraft. Der Verſtand bietet dem Künſtler den Begriff des Kunſtwerkes dar; die Einbildungskraft zeigt ihm, wie er dieſen Begriff durch äſthetiſche Ideen, d. h. durch gewiſſe ſymboliſche oder allegoriſche Merkmale, darſtellen und anſchaulich machen kann. Wenn der Dichter die Güte Gottes unter dem Bilde der Sonne darſtellt, welche überall Wärme und Licht verbreitet, ſo bekleidet er den einfachen oder urſprünglichen Begriff mit Merkmalen, welche denſelben zwar nicht mit logiſcher Schärfe beſtimmen oder begrenzen, welche uns aber die tiefe Bedeutung dieſes Begriffs ahnen laſſen, indem ſie eine Menge anderer, gleichartiger und mit ihm in Beziehung ſtehender Vorſtellungen in uns erwecken. Es giebt in allen Ideen unſrer Vernunft etwas Unausſprechliches und Unbegreifliches, welches keine logiſche Definition und keine kritiſche Forſchung zu enthüllen vermag; dieſes Unberechenbare und Geheimnißvolle in unſrem Denken iſt das wahre Gebiet des Genies. Das Genie rückt uns durch das Gefühl Dasjenige näher, was weder unſer Verſtand, noch unſre Sinnlichkeit zu erfaſſen vermag; das Genie verknüpft dieſe beiden Vermögen unſrer Seele, welche gewöhnlich getrennt handeln, zu einer einzigen, harmoniſchen Aeußerung, und, während es uns auf dieſe Weiſe das reinſte Wohlgefallen bereitet, erhebt es zugleich unſer Gemüth durch die Idee einer freien und geſetzmäßigen Entwickelung aller unſrer geiſtigen Kräfte. Das Genie iſt originell; es hat kein anderes Vorbild, als ſeine eigenen Ideen; es iſt frei, es iſt ſein eigener Geſetzgeber. Doch hält Kant es für nothwendig, daß das Genie ſich der Aufſicht des Ge-

ſchmackes oder der äſthetiſchen Urtheilskraft unterwerfe, weil es ſonſt leicht in ſeinem kühnen Schwunge die Grenzen des Schönen und des Angemeſſenen überfliege und ſich in der Fülle ſeiner erhabenen, aber oft unklaren Ideen verirre. Es gehört zwar, ſagt Kant, Genie dazu, ein Kunſtwerk hervorzubringen; allein zur Beurtheilung eines Kunſtwerkes genügt es, Geſchmack zu haben. Somit hat Kant die alte Frage, ob der Kritiker über den Poeten urtheilen dürfe, oder ob das Genie nur von dem Genie gerichtet werden könne — eine Frage, welche noch neuerdings von der jungen Litteratur wieder angeregt worden iſt — zu Gunſten der Kritik und des Geſchmacks entſchieden.

Kant theilt die ſchönen Künſte in drei Klaſſen, nach den dreierlei Mitteln, durch welche wir unſre Gefühle mittheilen, nämlich, der Sprache, der Geberde und dem Ton. Die Künſte, welche ſich bei ihren Productionen der Sprache bedienen, ſind: die Beredſamkeit und die Dichtkunſt; diejenigen, welche die Idee des Schönen unter ſichtbaren Formen darſtellen, ſind: die Bildhauerkunſt und die Malerei; die Kunſt endlich, welche blos durch die Modulationen des Tones zu uns ſpricht, iſt die Muſik. Dieſe verſchiedenen Künſte können ſich nun aber unter einander zu gemeinſamen Productionen verbinden; ſo entſteht aus der Verknüpfung der Dichtkunſt mit der Muſik der Geſang; ſo iſt der Tanz das gemeinſame Product eines plaſtiſchen Geberdenſpiels und der Muſik u. ſ. w.

Der erſte Rang unter den Künſten gebührt, nach Kant, der Dichtkunſt. Die Dichtkunſt geſtattet dem Genie die freiſte und unbegrenzteſte Bewegung; hier öffnet ſich ihm ein ſchrankenloſes Gebiet; hier ſteht ihm eine unendliche Mannigfaltigkeit von Formen und Vorſtellungen zu Gebote. Zunächſt nach der Dichtkunſt kommt die Muſik, inſofern dieſe ebenfalls

unmittelbar auf das Gefühl wirkt. Wenn wir jedoch den Werth der Künſte nach ihrem Einfluß auf die Bildung des Geiſtes beſtimmen wollen, ſo können wir der Muſik nur eine ſehr untergeordnete Stellung einräumen, weil die Empfindungen, welche ſie hervorbringt, blos pathologiſcher Art ſind; wogegen die plaſtiſchen Künſte darin den Vorzug haben, daß ſie Verſtand und Gefühl gleichzeitig anregen.

Djalektik.

Der dialektiſche Theil der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft hat die Aufgabe, die widerſtreitenden Anſichten der Menſchen über die Allgemeingültigkeit und den Grund der äſthetiſchen Urtheile unter ſich auszugleichen. Nach der einen Anſicht nämlich, gründen ſich die äſthetiſchen Urtheile auf ein Prinzip a priori; denn, ſagen die Anhänger dieſer Anſicht, wären die äſthetiſchen Urtheile etwas rein Subjectives, ſo ließe ſich über Sachen des Geſchmacks gar nicht ſtreiten. Dagegen berufen ſich die Gegner dieſer Meinung eben auf die unendliche Verſchiedenheit der äſthetiſchen Urtheile und auf die factiſche Unmöglichkeit, in Sachen des Geſchmacks allgemeine Einſtimmigkeit zu erzielen, und ziehen daraus den Schluß, daß den Urtheilen über das Schöne kein Prinzip a priori zu Grunde liege.

Dieſe beiden Anſichten ſucht Kant auf folgende Weiſe zu vermitteln. Allerdings, ſagt er, giebt es ein Prinzip a priori für die äſthetiſchen Urtheile; allein dieſes Prinzip iſt lediglich ideal oder ſubjectiv; es iſt nämlich nichts Anderes, als die Idee der Zweckmäßigkeit in der Natur oder der göttlichen Weisheit. Allein wir haben keine beſtimmte Kenntniß von den Abſichten dieſes allweiſen Weſens und von den Geſetzen, nach welchen daſſelbe die verſchiedenen Naturproducte geſchaffen hat, und aus dieſem Grunde ſind wir oft in Zweifel, ob

ein Ding ſchön ſei, oder nicht, d. h. ob es dem allgemeinen Geſetze der Zweckmäßigkeit in der Natur entſpreche, oder nicht. Wohl aber ſind alle Menſchen darüber einig, daß ein ſolches Geſetz in der Natur beſtehe, daß alle Gegenſtände ſchön ſeien, welche dieſem Geſetze entſprechen, alle diejenigen aber unſchön, welche demſelben widerſtreiten.

Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft.

Die teleologiſche Urtheilskraft unterſcheidet ſich von der äſthetiſchen darin, daß die letztere die Zweckmäßigkeit in der Natur als etwas blos Subjectives betrachtet, während die teleologiſche Urtheilskraft darin ein objectives Geſetz erblickt. Das äſthetiſche Urtheil bezieht ſich auf die Aehnlichkeit gewiſſer Naturproducte mit den freien Handlungen unſres eigenen Willens; allein es betrachtet dieſes Verhältniß nicht in Bezug auf ſeine Realität oder ſeine objective Urſache, ſondern blos in Bezug auf ſeine ſubjectiven oder pſychologiſchen Wirkungen, d. h. auf die Empfindungen, welche die Wahrnehmung dieſes Verhältniſſes in uns ſelbſt hervorbringt. Die teleologiſche Urtheilskraft dagegen ſtellt ſich die Aufgabe, dieſe Idee der Zweckmäßigkeit in der Natur zu einem objectiven Prinzip, zu einem Naturgeſetze zu erheben; oder, mit andern Worten, die äſthetiſche Urtheilskraft ſtellt blos ſubjective Regeln auf für unſre Einbildungskraft; die teleologiſche Urtheilskraft iſt bemüht, allgemeine Prinzipien für die Erkenntniß der äußeren Gegenſtände aufzufinden.

Der analytiſche Theil der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft hat nun dieſe teleologiſchen Prinzipien aufzuſuchen und die Gegenſtände zu beſtimmen, auf welche dieſelben Anwendung finden; der dialektiſche Theil dagegen muß die

Grenzen ihres Gebrauchs, ſo wie die möglichen Verirrungen der teleologiſchen Urtheilskraft angeben.

Analytik.

Kant erklärt ſich zuerſt im Allgemeinen über den Begriff einer Naturwirkung nach Zweckurſachen, im Gegenſatze zu den Wirkungen nach blos mechaniſchen Urſachen, dergleichen alle Gegenſtände unſrer Verſtandeserkenntniß ſind. Er ſagt hierüber Folgendes: „Um einzuſehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich ſei, d. h. die Cauſalität ſeines Urſprungs nicht im Mechanismus der Natur, ſondern in einer Urſache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe beſtimmt wird, ſuchen zu müſſen, dazu wird erfordert, daß ſeine Form nicht nach bloßen Naturgeſetzen möglich ſei, d. i. ſolchen, welche von uns durch den Verſtand allein, auf Gegenſtände der Sinne angewandt, erkannt werden können; ſondern daß ſelbſt ihr empiriſches Erkenntniß, ihrer Urſache und Wirkung nach, Begriffe der Vernunft vorausſetze. Dieſe Zufälligkeit ſeiner Form bei allen empiriſchen Naturgeſetzen in Beziehung auf die Vernunft, da die Vernunft, welche an einer jeden Form eines Naturproducts auch die Nothwendigkeit derſelben erkennen muß, wenn ſie auch nur die mit ſeiner Erzeugung verknüpften Bedingungen einſehen will, gleichwohl aber an jener gegebenen Form dieſe Nothwendigkeit nicht annehmen kann, iſt ſelbſt ein Grund, die Cauſalität deſſelben anzunehmen, als ob ſie eben darum nur durch Vernunft möglich ſei: dieſe aber iſt alsdann das Vermögen, nach Zwecken zu handeln (ein Wille); und das Object, welches nur als aus dieſem möglich vorgeſtellt wird, würde nur als Zweck für möglich vorgeſtellt werden.

Wenn Jemand in einem ihm unbewohnt ſcheinenden Lande eine geometriſche Figur, allenfalls ein reguläres

Sechseck, im Sande gezeichnet wahrnähme, ſo würde ſeine Reflexion, indem ſie an einem Begriffe derſelben arbeitet, der Einheit des Prinzips der Erzeugung deſſelben, wenn gleich dunkel, vermittelſt der Vernunft inne werden und ſo, dieſer gemäß, den Sand, das benachbarte Meer, die Winde, oder auch Thiere mit ihren Fußtritten, die er kennt, oder jede andere vernunftloſe Urſache nicht als einen Grund der Möglichkeit einer ſolchen Geſtalt beurtheilen, weil ihm die Zufälligkeit, mit einem ſolchen Begriffe, der nur in der Vernunft möglich iſt, zuſammenzutreffen, ſo unendlich groß ſcheinen würde, daß es eben ſo gut wäre, als ob es dazu gar kein Naturgeſetz gäbe, daß folglich auch keine Urſache in der blos mechaniſch wirkenden Natur, ſondern nur der Begriff von einem ſolchen Object, als Begriff, den nur Vernunft geben und mit demſelben den Gegenſtand vergleichen kann, auch die Cauſalität zu einer ſolchen Wirkung enthalten, folglich dieſe durchaus als Zweck, aber nicht Naturzweck, d. i. als Product der Kunſt, angeſehen werden könne (vestigium hominis video)."

„Um aber Etwas, was man als Naturproduct erkennt, gleichwohl doch auch als Zweck, mithin als Naturzweck, zu beurtheilen; dazu, wenn nicht etwa hierin gar ein Widerſpruch liegt, wird ſchon mehr erfordert. Ich würde vorläufig ſagen: ein Ding exiſtirt als Naturzweck, wenn es ſich von ſelbſt (obgleich in zwiefachem Sinne) Urſache und Wirkung iſt; denn hierin liegt eine Cauſalität, dergleichen mit dem bloßen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann zwar ohne Widerſpruch gedacht, aber nicht begriffen werden kann."

Dergleichen Weſen nun, welche ſich uns als Naturzwecke darſtellen, nennen wir organiſirte Weſen. In einem jeden organiſirten Weſen iſt jeder Theil ſowohl durch alle

übrige, als auch um aller übrigen und um des Ganzen willen da; mit andern Worten, jeder Theil iſt ein Organ, welches die andern Theile mit hervorbringen hilft, ſo daß das Ganze ſich ſelbſt organiſirt, indem die Verknüpfung der wirkenden Urſachen ſich zugleich als eine Wirkung durch Endurſachen darſtellt. Betrachten wir z. B. einen Baum! Ein Baum zeugt, erſtlich, einen andern Baum, nach einem bekannten Naturgeſetze; der Baum aber, den er erzeugt, iſt von derſelben Gattung, und ſo erzeugt er ſich ſelbſt, der Gattung nach, indem er, einerſeits, als Wirkung, andrerſeits, als Urſache, von ſich ſelbſt unaufhörlich hervorgebracht, und eben ſo oft ſich ſelbſt hervorbringend ſich als Gattung beſtändig erhält. Zweitens, erzeugt ein Baum ſich ſelbſt als Individuum; dieſe Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachsthum, aber dieſes iſt in ſolchem Sinne zu nehmen, daß es von jeder andern Größenzunahme nach mechaniſchen Geſetzen gänzlich unterſchieden und einer Zeugung, wiewohl unter einem andern Namen, gleich zu achten iſt. Der Baum verarbeitet die Materie, die er zu ſich hinzuſetzt, vorher zu einer ſolchen ſpecifiſch eigenthümlichen Qualität, welche der Naturmechanismus außer ihm nicht liefern kann, und bildet ſich ſelbſt weiter aus vermittelſt eines Stoffes, der, ſeiner Miſchung nach, ſein eigenes Product iſt; denn, wenn er auch die Beſtandtheile ſeines Organismus von der Natur außer ihm erhält, ſo iſt doch in der Scheidung und Wiederzuſammenſetzung dieſes rohen Stoffs eine ſolche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieſer Art Naturweſen anzutreffen, daß alle Kunſt davon unendlich weit entfernt bleibt, wenn ſie es verſucht, aus den Elementen, die ſie durch Zergliederung derſelben erhält, oder aus dem Stoff, den die Natur zu ihrer Nahrung liefert, jene Producte des Gewächsreichs wieder herzuſtellen. Drittens, erzeugt ein Theil dieſes Geſchöpfs auch

ſich ſelbſt, ſo daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung des andern wechſelsweiſe abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stoffe ein Gewächs von ſeiner eigenen Art hervor, und ebenſo das Pfropfreis auf einem andern Stamm. Daher kann man auch jeden Zweig oder jedes Blatt an einem Baum als blos auf dieſen gepfropft oder oculirt, mithin als einen für ſich ſelbſt beſtehenden Baum, der ſich nur an einen andern anhängt und paraſitiſch nährt, anſehen. Zugleich ſind die Blätter zwar Producte des Baums, erhalten aber dieſen doch auch gegenſeitig; denn die wiederholte Entblätterung würde ihn tödten, und ſein Wachsthum hängt von ihrer Wirkung auf den Stamm ab.

Organiſirte Weſen ſind alſo die einzigen in der Natur, welche, wenn man ſie auch für ſich und ohne ein Verhältniß auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derſelben als möglich gedacht werden müſſen, die alſo zuerſt dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein praktiſcher, ſondern Zweck der Natur iſt, objective Realität verſchaffen, und dadurch für die Naturwiſſenſchaft den Grund zu einer Teleologie legen, d. i. einer Beurtheilungsart ihrer Objecte nach einem beſondern Prinzip, dergleichen man in ſie einzuführen ſonſt ſchlechterdings nicht berechtigt ſein würde. Dieſes Prinzip heißt: Ein organiſirtes Product der Natur iſt das, in welchem Alles Zweck und wechſelſeitig auch Mittel iſt; Nichts in ihm iſt umſonſt, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuſchreiben. Dieſer Begriff der Zweckurſachen führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die eines bloßen Mechanismus der Natur, der uns hier nicht mehr genugthun will; eine Idee ſoll der Möglichkeit des Naturproducts zu Grunde liegen; weil dieſe aber eine abſolute Einheit der Vorſtellung iſt, ſtatt daß die Materie eine Vielheit der

Dinge iſt, die für ſich keine beſtimmte Einheit der Zuſammenfaſſung an die Hand geben kann, ſo muß, wenn jene Einheit der Idee ſogar als Beſtimmungsgrund a priori eines Naturgeſetzes der Cauſalität für eine ſolche Form des Zuſammengeſetzten dienen ſoll, der Zweck der Natur auf Alles, was in ihrem Producte liegt, erſtreckt werden. Denn, wenn wir einmal dergleichen Wirkung im Ganzen auf einen überſinnlichen Beſtimmungsgrund, über den blinden Mechanismus der Natur hinaus, beziehen, ſo müſſen wir ſie auch ganz nach dieſem Prinzipe beurtheilen, und es iſt kein Grund da, die Form eines ſolchen Dinges noch zum Theil als von mechaniſchen Urſachen abhängig anzuſehen, da bei einer ſolchen Vermiſchung ungleichartiger Prinzipien gar keine ſichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben würde. Es mag alſo immer ſein, daß z. B. in einem thieriſchen Körper manche Theile, z. B. Häute, Knochen, Haare, als Concretionen nach blos mechaniſchen Geſetzen begriffen werden könnten; doch muß die Urſache, welche die dazu ſchickliche Materie herbeiſchafft, dieſe ſo modificirt, formt und an ihren gehörigen Stellen abſetzt, immer teleologiſch beurtheilt werden, ſo daß Alles in ihm als organiſirt betrachtet wird und Alles auch in gewiſſer Beziehung auf das Ding ſelbſt wiederum Organ iſt.

Dieſer Begriff einer organiſirten Materie oder einer Reihe von Naturproducten, welche zugleich Naturzwecke ſind, führt nun aber, in ſeiner weitern Entwickelung, auf die Idee der geſammten Natur als eines Syſtems nach der Regel der Zwecke, einer Idee, welcher aller Mechanismus der Natur untergeordnet werden muß. Unſre Vernunft ſpricht es als einen Grundſatz oder als eine Maxime ihrer Naturbetrachtung aus: Alles in der Welt iſt irgend wozu gut; Nichts in ihr iſt umſonſt, und man iſt durch das Beiſpiel, welches die Natur an ihren organiſchen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von

ihren Geſetzen Nichts, als was im Ganzen zweckmäßig iſt, zu erwarten. Dieſer Grundſatz unſrer Vernunft iſt jedoch nicht ein Prinzip für die beſtimmende, ſondern nur für die reflectirende Urtheilskraft, mit andern Worten, er iſt nur regulativ und nicht conſtitutiv. Wir erhalten dadurch nur einen Leitfaden für eine andere Art der Nachforſchung über Dinge der Natur, als die nach mechaniſchen Geſetzen iſt, um die Unzulänglichkeit dieſer letztern zu ergänzen. Allein es ſoll durch dieſes Prinzip der teleologiſchen Beurtheilung nicht ein beſonderer Grund der Cauſalität in die Natur eingeführt, es ſoll nicht eine übernatürliche Urſache zur Erklärung der Naturerſcheinungen herbeigezogen werden; daher abſtrahirt die Teleologie gänzlich von der Frage, ob die Naturzwecke abſichtliche oder unabſichtliche ſeien, und wenn ſie von der Zweckmäßigkeit der Natur in einer Weiſe ſpricht, welche eine Abſicht dabei vermuthen laſſen könnte, ſo legt ſie doch dieſe Abſicht lediglich der Natur bei, um dadurch anzudeuten, daß ſie nicht einen beſonderen, ſelbſtſtändigen Grund dieſer Zweckmäßigkeit aufſtellen wolle. Die teleologiſche Naturbetrachtung unterſcheidet ſich alſo noch weſentlich von der theologiſchen Erklärung der Naturwirkungen, d. h. von der Annahme eines übernatürlichen Weſens, als der Urſache der Zweckmäßigkeit in der Natur. Wohl aber bildet die Teleologie den Uebergang zur Theologie und ſteht außerhalb der eigentlichen theoretiſchen Naturwiſſenſchaft, weil dieſe Letztere lediglich an Demjenigen feſthalten muß, was nach den ſtrengen Geſetzen der Cauſalität vor ſich geht, während die Betrachtung eines organiſirten Weſens niemals nach dieſen ſtrengen Geſetzen der Cauſalität, ſondern nur nach den ſubjectiven Maximen unſrer teleologiſchen Urtheilskraft, d. h. nach der Analogie mit unſren eignen Zweckhandlungen oder den Productionen unſrer Kunſt vor ſich geht.“

Alſo, das teleologiſche Prinzip oder die Idee einer Zweckurſache läßt eine doppelte Anwendung auf die Naturerſcheinungen zu. Wir bedienen uns dieſer Idee in Beziehung auf die Natur im Ganzen, als einen großen Organismus, indem wir ſagen, jedes Naturweſen entwickele ſich in Uebereinſtimmung mit dem allgemeinen Zweck der Natur, von der es ein Theil iſt. Allein wir wenden dieſe Idee auch noch in einer beſonderen Bedeutung an, nämlich auf die organiſchen Naturweſen, indem wir einem jeden organiſchen Weſen ein eigenthümliches Syſtem der Entwickelung, der Production und der Reproduction zuſchreiben.

Dialektik.

Der dialektiſche Theil der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft beſchäftigt ſich mit der Löſung der Antinomie oder des Widerſpruchs, welcher zwiſchen der teleologiſchen Urtheilskraft und dem Verſtand, d. h. mit andern Worten, zwiſchen dem Prinzip der Zweckurſachen und dem Prinzip der mechaniſchen Urſachen ſtattfindet. Der Verſtand will Alles aus mechaniſchen Urſachen ableiten; die teleologiſche Naturbetrachtung dagegen glaubt in gewiſſen Fällen ihre Zuflucht zu Zweckurſachen nehmen zu müſſen. Wir finden, ſagt Kant, gewiſſe Naturproducte von einer ſo wunderbaren Regelmäßigkeit und Vollkommenheit, daß es unmöglich erſcheint, dieſelben als eine bloße Wirkung mechaniſcher Urſachen anzuſehen. Betrachten wir z. B. den künſtlichen Bau des Auges, ſo erſcheint es uns unbegreiflich, wie die bloße mechaniſche Verknüpfung der einzelnen Körpertheilchen oder die chemiſche Miſchung gewiſſer Flüſſigkeiten ein ſo kunſtvolles Organ habe hervorbringen können, welches abſichtlich zu dem Zwecke gemacht zu ſein ſcheint, unſrem geiſtigen Vermögen als Werkzeug zu dienen.

Die Philoſophen haben dieſe ſchöpferiſche Kraft der Natur unter ſehr verſchiedenen Geſichtspunkten betrachtet. Manche derſelben, wie Epikur, ſchrieben Alles dem Zufall zu; man nennt ſie Caſualiſten. Andere ſehen in den mannigfaltigen Erſcheinungen der Natur Nichts, als die Aeußerungen einer einzigen, unendlichen Subſtanz, — Aeußerungen, zwiſchen denen ein ſtreng nothwendiger Zuſammenhang ſtattfinde; der berühmteſte unter dieſen Fataliſten iſt Spinoza. Noch Andere nehmen an, die Natur entwickle ſich durch ein inneres Lebens- und Bildungsprinzip; ſie ſcheiden ſich aber wieder in zwei Parteien, je nachdem ſie dieſes Lebensprinzip der Natur als Eins mit der Materie betrachten, oder daſſelbe unter der Form eines ſelbſtſtändigen, außerweltlichen Weſens perſonificiren; das erſtere dieſer beiden Syſteme iſt unter dem Namen des Hylozoismus, das andere unter dem Namen des Theismus bekannt.

So haben wir denn vier verſchiedene naturphiloſophiſche Syſteme: den Caſualismus, den Fatalismus, den Hylozoismus und den Theismus. Die beiden erſten von dieſen Syſtemen, der Caſualismus und der Fatalismus, weiſen die Idee einer organiſchen und freien Entwicklung der Natur gänzlich von ſich und ſehen in dem All der Erſcheinungen entweder das Spiel des Zufalls, die Wirkung eines regelloſen Zuſammentreffens einfacher Körpertheilchen, oder das ſtarre Geſetz einer von Ewigkeit her vorausbeſtimmten Verknüpfung von Urſachen und Wirkungen. Die beiden andern Syſteme erkennen die Nothwendigkeit an, bei der Erklärung der Naturerſcheinungen auf die Mitwirkung einer freien, vernünftigen Thätigkeit Rückſicht zu nehmen; allein über das Weſen dieſer Thätigkeit ſind ſie nicht einig, indem der Hylozoismus der Materie ſelbſt die Kraft zuſchreibt, den rohen und formloſen Stoff zu geſtalten, zu organiſiren und zu beleben, wäh-

rend der Theismus als die Urſache der Ordnung und Harmonie in der Welt ein vernünftiges Weſen annimmt, welches durch ſeine Ideen Alles aufs Zweckmäßigſte eingerichtet habe.

Kant findet keines dieſer vier Syſteme befriedigend, und zwar deswegen, weil ſie insgeſammt die Natur von einem dogmatiſchen und einſeitigen Standpunkte aus betrachten. Die, welche eine mechaniſche Urſache annehmen, wollen Alles lediglich aus dieſem Prinzipe erklären und ſchließen die Mitwirkung von Zweckurſachen gänzlich aus. Diejenigen dagegen, welche ein ſolches Prinzip der Zweckmäßigkeit an die Spitze ihrer Naturbetrachtung ſtellen, nehmen gar keine Rückſicht auf die mechaniſchen Naturgeſetze, und glauben genug gethan zu haben, wenn ſie überall einen Zweck oder die Spur eines vernünftigen Willens nachgewieſen haben. Kant glaubt die Wahrheit in der Vermittelung beider Prinzipien, des teleologiſchen und des mechaniſchen, zu finden. Nach ſeiner Anſicht, muß man zwar jedes Mal die mechaniſchen oder natürlichen Urſachen einer Erſcheinung aufſuchen; allein, wo dieſe nicht hinreichen, eine Thatſache zu erklären, da tritt die Idee eines Zwecks als ein höheres ergänzendes Moment der Naturerklärung ein. So z. B. ſuchen wir die chemiſchen Geſetze aufzufinden, nach denen unſer Körper die ihm gebotene Nahrung verarbeitet und in Blut oder Nervenſaft verwandelt; ebenſo die mechaniſchen Geſetze der Bewegung unſres Arms oder unſres Fußes; allein zu gleicher Zeit müſſen wir uns doch eingeſtehen, daß dieſe Verſtandeserkenntniß auf keine Weiſe ausreicht, um die wunderbaren Verrichtungen unſres Körpers zu erklären, auf deren Zuſammenwirken die Erreichung des Zwecks unſres körperlichen Daſeins, die Erhaltung und Ausbildung unſres Körpers beruht. Wir müſſen alſo jene beiden Erklärungsweiſen, die mechaniſche und die teleologiſche, nicht auf eine ſolche abſolute Weiſe

trennen und ſich entgegenſetzen, wie es die oben genannten Syſteme thun, ſondern wir müſſen vielmehr beide unter ſich verbinden und uns abwechſelnd der einen und der andern bedienen, indem wir die Naturerſcheinungen bald nach dem Geſetze der Cauſalität und der Nothwendigkeit, bald nach der Idee der Freiheit und der Zweckmäßigkeit beurtheilen.

Wir können uns, ſagt Kant, den Begriff eines Verſtandes bilden, welcher zur Erreichung ſeiner Zwecke der Mitwirkung mechaniſcher Kräfte nicht bedürfte, ſondern durch ſeine bloßen Ideen die Objecte dieſer Ideen hervorbrächte. Ein ſolcher Verſtand würde alle Dinge unmittelbar in ihrem Werden anſchauen, nicht, wie wir, mittelbar, durch Beobachtung ihrer äußeren Erſcheinungen, ihrer mechaniſchen Verhältniſſe. Ein ſolcher Verſtand, den wir, im Gegenſatze zu unſrem reflectirenden oder discurſiven Verſtande, recht wohl einen intuitiven nennen können, würde alſo durch ſeine Ideen nicht blos das Allgemeine an den Dingen erkennen, wie es bei uns der Fall iſt, ſondern zugleich alle die beſonderen Modificationen, in welche dieſes Allgemeine, ſeinen innern Geſetzen nach, eingehen muß; bei ihm würde alſo auch die Uebereinſtimmung der mechaniſchen Urſachen mit den Zweckideen nicht blos äußerlich und zufällig ſein, ſondern für ſeine Anſchauung würde ſich das Wirken der Natur als ein Eines, Ungetheiltes und in allen ſeinen Beziehungen Gleichartiges darſtellen.

Dies iſt der Inhalt der Elementarlehre der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft. In der Methodenlehre dieſer Kritik handelt Kant von der teleologiſchen Methode, d. h. von dem Gebrauche, welchen die Naturphiloſophie von den teleologiſchen Begriffen machen kann. Beſonders beſpricht er in dieſem Theile die verſchiedenen Theorien, welche man über die Organiſation oder die Zeugung in der Natur aufgeſtellt

hat, z. B. den Occaſionalismus, den Präſtabilismus, die Evolutionstheorie, die Theorie der Epigeneſie, und erklärt ſich endlich für dieſe letztere, welche zuerſt von Blumenbach entwickelt worden iſt. Sodann unterſucht er die verſchiedenen Zwecke, welche die Natur bei ihren Bildungen zu verfolgen ſcheine, und faßt zuletzt, als den höchſten Naturzweck, die Glückſeligkeit und die Vollkommenheit des Menſchengeſchlechts auf.

So beginnt die Teleologie mit der Naturbetrachtung, erhebt ſich ſodann zu moraliſchen Unterſuchungen und gelangt endlich ebenfalls zu der Idee Gottes; denn nur durch die Weisheit, Güte und Macht Gottes wird es erklärlich, wie die Natur in allen ihren Wirkungen den moraliſchen Endzweck des menſchlichen Lebens befördern könne.

Wir bedauern, daß der Zweck unſres Werks uns nicht geſtattet, eine ausführlichere Darſtellung der Betrachtungen Kants über die Gegenſtände der äſthetiſchen und der teleologiſchen Urtheilskraft zu geben, Betrachtungen, welche in mehr als einer Hinſicht von dem höchſten Intereſſe ſind. Die äſthetiſchen und teleologiſchen Anſichten Kants unterſcheiden ſich auf eine bemerkenswerthe Weiſe ſowohl von ſeinen metaphyſiſchen, als auch von ſeinen praktiſchen Unterſuchungen. In der Kritik der Urtheilskraft ſcheint der Geiſt des Philoſophen eine ganz neue Richtung zu nehmen; müde der trockenen Abſtractionen der Metaphyſik, ſowie des allzuhohen Schwunges der moraliſchen Ideen, ſucht er Ruhe und Erholung am Buſen der Natur, athmet er den balſamiſchen Odem der Frühlingslüfte und den Duft der Blumen, lauſcht er der erhabenen Muſik der Stürme und der Waſſerſtürze, dem melodiſchen Gemurmel der Bäche und den muntern Geſängen der Vögel, und berauſcht ſich in allen den Wundern der Natur und der Kunſt. In der Kritik der reinen Vernunft erblicken

wir Kant als den ſcharfſinnigen Denker; in der Kritik der praktiſchen Vernunft, als den ſtrengen Moraliſten; in der Kritik der Urtheilskraft dagegen iſt er der begeiſterter Beobachter der Natur und der Kunſt. Hier ſiegt ſein Geſchmack, ſein Gefühl und ſeine Phantaſie über ſeinen nüchternen Verſtand und über ſeine allzuſpröde Abneigung gegen das Natürliche und Sinuliche; die Wahrheit und die Tugend erſcheinen ihm hier unter der reizenderen und gewinnenderen Form der Schönheit. Statt die Natur mit ſeinem anatomiſchen Meſſer zu zerfleiſchen, ſucht er die Seele dieſes großen Organismus zu erfaſſen; er wagt in die geheimnißvolle Werkſtätte der Natur einzudringen, um den Keim alles Lebens zu ſchauen, wie er aus der Schöpfershand, der Natur, dieſer Allmutter, hervorgeht, um zu ſehen, wie er wächſt, ſich entfaltet, Leben und Geſtalt annimmt. Statt die Vernunft von allem Verkehr mit den Sinnen abzuziehen, ſucht er Beide durch ein feſtes Band zu verknüpfen, indem er die unbeſtimmten, geſtaltloſen Begriffe der Moral und der Religion mit den ſchönen Formen der Einbildungskraft und der Sinulichkeit überkleidet.

So groß und unleugbar jedoch dieſes Verdienſt der Kritik der Urtheilskraft iſt, ſo darf man es doch auch nicht zu hoch anſchlagen, wie dies von Seiten einiger der Nachfolger Kants geſchehen iſt. Allerdings zeugen die Betrachtungen Kants über das Schöne und das Erhabene in der Natur und der Kunſt von einer genauen Kenntniß des Gegenſtandes und von einem ausgebildeten Geſchmack; allerdings ſind ſeine teleologiſchen Anſichten das Reſultat eines tiefen Gefühls und einer lebhaften Einbildungskraft; allein man darf Das, was dem Genie des Philoſophen angehört, nicht mit Dem verwechſeln, was ſeinem Syſtem, als ſolchem, zukommt; man darf ſich nicht durch einzelne geiſtreiche Ideen über die Mängel der Prinzipien täuſchen laſſen. Welches ſind dieſe

Prinzipien? Worauf beruhen ſie? Stimmen ſie mit den andern Prinzipien des Syſtems überein oder findet zwiſchen beiden ein Widerſpruch ſtatt? Dies ſind die Fragen, welche eine kritiſche Unterſuchung dieſes Theils der Kantſchen Philoſophie ſich ſtellen muß.

Die Grundlage aller Ideen der reflectirenden Urtheilskraft iſt, nach Kant, der Begriff einer Analogie der Natur mit dem freien Willen des Menſchen, d. h. mit andern Worten, die Idee, die Natur handle mit einer gewiſſen Freiheit oder Zweckmäßigkeit. Dieſe Verbindung der Freiheit mit der Regelmäßigkeit ſpricht ſich, nach der Behauptung Kants, in der Natur unter zwei verſchiedenen Formen aus, unter der Form der Schönheit und unter der Form der organiſchen Einheit und Entwicklung der Naturweſen. Wir werden daher zu unterſuchen haben

1) den allgemeinen Begriff der Freiheit oder der Zweckmäßigkeit in der Natur;
2) die äſthetiſchen Ideen;
3) die teleologiſchen Ideen.

Um uns einen deutlichen Begriff von der Grundanſicht der Kritik der Urtheilskraft zu verſchaffen, müſſen wir hauptſächlich zwei Ideen ins Auge faſſen, nämlich, die Idee des Zwecks oder der Zweckurſache, und die Idee der mechaniſchen oder bewegenden Urſache; mit andern Worten, wir müſſen unterſuchen, welcher Unterſchied zwiſchen den freien Handlungen des Menſchen und den mechaniſchen Bewegungen in der Natur, z. B. der Bewegung der Luft oder des Waſſers oder der feſten Körper, beſtehe.

Hier machen wir nun zunächſt die Bemerkung, daß Kant den Begriff der Freiheit in der Kritik der Urtheilskraft in einem andern Sinne gebraucht, als in der Kritik der praktiſchen Vernunft. In der Kritik der praktiſchen Vernunft

nämlich, nannte er diejenigen Handlungen freie Handlungen, welche durch keinen objectiven Zweck bestimmt werden; hier dagegen versteht er unter freien Handlungen solche, durch welche ein bestimmter Zweck verwirklicht werden soll. Die Erbauung eines Hauses z. B. soll eine freie Handlung sein, weil die Idee des Hauses, welches wir bauen wollen, unsrer Handlung vorangeht und sie bestimmt. Diese Verschiedenheit in dem Gebrauch des Begriffs: Freiheit, erklärt sich dadurch, daß Kant in der Kritik der praktischen Vernunft die freien Handlungen den durch materielle Beweggründe oder durch äußere Zwecke bestimmten Handlungen entgegensetzt, während er hier sie nur mit den mechanischen Naturwirkungen vergleicht. Lassen wir daher diese kleine Inconsequenz Kants bei Seite und prüfen wir die Natur dieser Zweckhandlungen.

Die Bestimmung einer Handlung durch einen Zweckbegriff läßt sich auf zweierlei Weise denken; entweder nämlich giebt uns der Zweckbegriff blos den ersten Anstoß zum Handeln, oder er dient uns gleichzeitig als Richt- und Zielpunkt. Wenn wir z. B. den Zweck haben, unsren Geist auszubilden, so treibt uns allerdings diese Idee zum Handeln an; allein sie bestimmt nicht das Ziel dieses Handelns; sie sagt uns nicht, bis zu welchem Punkte diese Vervollkommnung unsrer Kräfte gehen solle. Wenn wir uns dagegen die Vorstellung eines bestimmten Zwecks, ein Ideal bilden, so ist unser Handeln nicht blos in Bezug auf seinen Ausgangspunkt, sondern auch in Bezug auf seinen Endpunkt bestimmt. Wir haben z. B. den Zweck, dem Cäsar oder dem Sokrates nachzuahmen. Hier muß sich unsre Handlungsweise streng nach ihrem Ideal oder Vorbilde richten, d. h. nach der Idee, welche wir uns von der Handlungsweise jener Männer machen. Dieselbe Idee also, welche uns zum Handeln veranlaßt, bestimmt auch zugleich die Richtung und das Ziel unsres Handelns.

Offenbar ſind dieſe beiden Arten zu handeln weſentlich verſchieden. In dem erſtern Falle iſt der Beweggrund unſres Handelns nicht eigentlich ein beſtimmter Zweckbegriff, ſondern vielmehr der innere Trieb des Handelns und der Thätigkeit ſelbſt. Wir ſtreben nach Ausbildung, heißt nichts Weiteres, als, wir ſtreben nach freier Entwickelung unſrer Kräfte, oder vielmehr, wir entwickeln unſre Kräfte kraft eines unmittelbaren, uns inwohnenden Triebes. In dem andern Falle dagegen, handeln wir in der That unter dem Einfluſſe einer beſtimmten Richtung, eines beſtimmten, äußeren Beweggrundes, nicht blos durch einen innern Antrieb unſrer Natur. Indem wir dem Sokrates oder dem Cäſar nachzuahmen ſuchen, richten wir unſre Kräfte auf einen einzigen Punkt, ſtatt ſie frei zu entwickeln. Um unſer Vorbild zu erreichen, um zu werden, wie Cäſar oder Sokrates war, müßten wir gänzlich aus der Bewegung der Gegenwart heraustreten und zu der Denk- und Handlungsweiſe der griechiſchen oder römiſchen Welt zurückkehren.

Nun ſchließt freilich eine jede ſolche beſtimmte Handlung immer noch einen gewiſſen Grad von freier Entwicklung in ſich; ſie kann uns ſogar als völlig frei erſcheinen, ſo lange wir ſie nicht mit der Idee der unendlichen Entwicklung vergleichen. So iſt z. B. der wiſſenſchaftliche Standpunkt des Sokrates das Reſultat einer ziemlich freien und vorgeſchrittenen Entwicklung des philoſophiſchen Denkens, und wir handeln daher, indem wir ſtreben, es dem Sokrates gleich zu thun, in gewiſſer Hinſicht ganz gemäß dem innern Triebe der freien Entwicklung, wenn ſchon, andrerſeits, dadurch, daß wir für dieſe Entwicklung im Voraus einen feſten und höchſten Zielpunkt annehmen, jener innere Trieb nicht zu ſeiner vollkommnen freien Bethätigung gelangt. Mit einem Worte, jede Zweckhandlung läßt ſich von zwei verſchiedenen Seiten

betrachten; einerſeits, enthält ſie, als Handlung eines freien Weſens, nothwendig einen gewiſſen Grad von Entwickelung in ſich; andrerſeits jedoch, iſt dieſe Entwickelung keine völlig freie, ſondern eine begrenzte und bedingte.

So Viel in Bezug auf die menſchlichen Handlungen; wir haben nun noch das Weſen derjenigen Bewegungen und Wirkungen zu unterſuchen, welche wir mechaniſche nennen. Wenn der Stein, den wir in die Luft werfen, auf die Erde zurückfällt, ſo nennen wir dies eine mechaniſche Bewegung. Warum ſagen wir hier nicht auch, der Stein habe den Zweck, auf die Erde zurückzufallen? Ohne Zweifel deshalb, weil der Stein keine Freiheit hat, weil ſein Entwickelungstrieb nur ſehr begrenzt iſt und ſeine Bewegungen folglich größtentheils von äußeren Eindrücken abhängen. Jede Veränderung an einem Körper iſt bekanntlich das Product eines äußeren Einfluſſes auf den Körper und einer innern Thätigkeit deſſelben, durch welche er dem Eindrucke widerſteht. Diejenigen Körper nun, welche nur eine geringe Selbſtthätigkeit beſitzen, können den Einwirkungen anderer Körper nur bis auf einen gewiſſen Grad widerſtehen; daher kommt es, daß ihre Bewegungen von uns vorzugsweiſe oder ausſchließlich als Wirkungen ſolcher äußeren Eindrücke betrachtet und deshalb mechaniſche Bewegungen genannt werden. So z. B. nennen wir die Bewegung des Steins nach der Erde zu eine mechaniſche Bewegung, weil ſie die Wirkung der Schwere iſt, d. h. des Einfluſſes einer andern Subſtanz, der Erde, auf den Stein. Auch dieſe niederen und begrenzten Subſtanzen entwickeln jedoch eine gewiſſe Selbſtthätigkeit, kraft deren ſie nicht allein den Eindrücken anderer Subſtanzen widerſtehen, ſondern auch dieſelben umgeſtalten und ſich aneignen. Der Stein z. B. ſetzt der Einwirkung der Erde oder dem Prinzip der Schwere das Prinzip der Cohäſion entgegen, welches

das ihm eigene Bildungsprinzip ist und durch welches er die einfachen Elementartheile dergestalt um sein eigenes Centrum zusammenfaßt, daß sie der Anziehung des Centrums der Erde Widerstand leisten. Hier haben wir ohne Zweifel eine Art von Entwickelung, ein Analogon von freier Thätigkeit. Allein freilich ist diese Thätigkeit, wie schon bemerkt, in den niedern Substanzen keine vollkommene und unbegrenzte; ihre Entwickelung ist keine freie, unendliche, sondern eine bedingte und beschränkte; sie entwickeln sich nicht, um sich zu entwickeln, sondern sie entwickeln sich, um einen bestimmten Zustand oder ein bestimmtes Ziel zu erreichen, welches ihre besondere Natur ihnen vorschreibt.

Fassen wir das bisher Gesagte in folgenden Betrachtungen zusammen:

1) Der Mensch handelt frei, insofern er aus einem inneren Triebe handelt, aus einem Triebe, welcher keinen bestimmten Grenz- oder Zielpunkt in sich schließt.

2) Der Mensch handelt nach einem Zweckbegriff oder durch eine Zweckursache, wenn er sich durch einen äußern Eindruck oder durch einen Beweggrund bestimmen läßt, welcher nicht unmittelbar in dem ihm angeborenen Triebe nach Entwickelung enthalten ist. In einem solchen Falle, handelt der Mensch zwar nicht frei, denn er wird durch eine äußere Ursache und nicht durch den bloßen Trieb seiner inneren Natur bestimmt; allein er glaubt dennoch frei zu handeln, weil er gleichzeitig auch jenen Trieb in sich fühlt und daher sich überredet, demselben allein zu folgen, während er doch nur einem äußeren Anstoße gehorcht; mit andern Worten, der Mensch wendet den Begriff der freien Handlungen auch auf diejenigen Formen seiner Thätigkeit an, welche nicht eigentlich frei, sondern äußerlich bedingt und begrenzt sind; er befindet sich also in einer Täuschung oder Illusion.

3) Die übrigen Naturweſen beſitzen gleichfalls einen inneren Trieb der Entwicklung, ähnlich dem des Menſchen, doch nicht, wie dieſer, unendlich, ſondern von Natur endlich und begrenzt. Ihre Entwicklung oder Bewegung verfolgt daher eine beſtimmte Richtung; jede Subſtanz bringt nur diejenige Daſeinsform hervor, welche durch den ihr eigenthümlichen Grad von Thätigkeit und durch die Einwirkungen der ſie umgebenden Subſtanzen bedingt iſt. Wir bedienen uns daher, in Bezug auf dieſe Naturwirkungen, nicht des Begriffs: Zweckhandlung, und zwar deswegen, weil dieſer Begriff jederzeit vorausſetzt, daß das Weſen, welchem wir eine Zweckhandlung zuſchreiben, das Prinzip einer freien und unendlichen Thätigkeit in ſich trage. Die Wirkungen der endlichen Subſtanzen haben alſo blos eine gewiſſe Verwandtſchaft oder Aehnlichkeit mit denjenigen Handlungen des Menſchen, welche die Folge einer Zweckbeſtimmung ſind.

4) Endlich ſchreiben wir den niederen Subſtanzen eine mechaniſche Bewegung zu, und zwar deswegen, weil wir ihre Thätigkeit nicht anders erkennen und meſſen können, als durch die Eindrücke, welche andere Subſtanzen auf ſie machen, und weil überhaupt in den bei Weitem meiſten Fällen dieſe äußeren Eindrücke als das Ueberwiegende und Bedingende in den Veränderungen jener Subſtanzen erſcheinen.

Hiermit hätten wir eine allgemeine Auseinanderſetzung der Ideen: Zweck, Freiheit, Zweckurſachen und mechaniſche Urſachen, vom kritiſchen Standpunkte aus, gegeben. Um jedoch dieſe Ideen uns vollkommen anſchaulich zu machen, müſſen wir ſie noch unter zwei beſonderen Geſichtspunkten betrachten, nämlich, in ihrer Anwendung auf die Theorie des Schönen und des Erhabenen, und in ihren teleologiſchen Beziehungen.

Was zunächſt die Theorie des Schönen betrifft, ſo liegt dieſer, wie wir geſehen haben, die Idee einer Analogie der Naturwirkungen mit den freien Handlungen des Menſchen zum Grunde. Ein Gegenſtand iſt ſchön, ſagt Kant, wenn alle ſeine Theile nach demſelben Prinzip der Einheit und Harmonie verbunden ſind, welches wir ſelbſt bei unſren Handlungen befolgen. Der Gedanke, daß die Natur denſelben Geſetzen gehorche, welche auch wir beobachten, erweckt in uns ein reines und unintereſſirtes Wohlgefallen, und daher kommt es, daß das Schöne uns auch dann gefällt, wenn es einen unmittelbar praktiſchen Zweck für uns nicht hat.

Um dieſe Ideen Kants zu verſtehen, müſſen wir zu unſrer Theorie der freien Handlungen und der Zweckhandlungen unſre Zuflucht nehmen. Wir haben geſehen, daß es zweierlei Arten von Zwecken giebt, nämlich, abſolute und relative. Abſolut iſt eine Zweckhandlung dann, wenn wir dieſelbe als vollendet und abgeſchloſſen betrachten, ſobald ſie dieſen beſtimmten Zweck erreicht hat; relativ dann, wenn der Zweck, den wir verfolgen, nur als Mittel für einen andern Zweck betrachtet wird, wenn eine Handlung nicht für ſich allein ſteht, ſondern Theil eines größeren Syſtems von Handlungen, einer größeren Entwicklungsreihe iſt. Vom praktiſchen Geſichtspunkte aus, müſſen wir jede Handlung als eine relative, jeden Zweck als Mittel für einen andern Zweck betrachten. Die Natur, andere Menſchen, unſer eigener Körper, unſre Talente, unſre Ideen, Alles dient uns nur als Mittel zu unſrer eigenen Weiterentwicklung. Vom äſthetiſchen Geſichtspunkte aus dagegen, erſcheint uns jede Handlung, jeder Gegenſtand, jede Daſeinsform als ein abſoluter oder Selbſtzweck, als eine vollendete, harmoniſch in ſich abgeſchloſſene Totalität. So z. B. iſt der menſchliche Körper, vom praktiſchen Geſichtspunkte aus angeſehen, nichts

Weiteres, als ein Werkzeug für die freie Thätigkeit unſres Geiſtes, d. h. mit andern Worten, die Bewegung und Entwicklung unſrer Organe und Körperformen iſt blos ein unvollſtändiger Theil unſrer geſammten, unendlichen Entwicklung. Vom äſthetiſchen Geſichtspunkte aus dagegen, iſt der Körper ein Ganzes an ſich; ſtatt alſo die verſchiedenen Theile deſſelben in Bezug auf den Nutzen zu betrachten, den ſie für unſre freie Thätigkeit haben, betrachten wir ſie an ſich und unabhängig von ihrer praktiſchen Beſtimmung. Die Schönheit eines Körpers hängt nicht blos von ſeiner praktiſchen Brauchbarkeit ab, ſondern von der Symmetrie oder Harmonie ſeiner Theile. Dies iſts, was Kant ausdrücken will, wenn er ſagt, das Schöne enthalte den Begriff eines Zweckes, aber gleichwohl nicht den eines beſtimmten Zweckes; mit andern Worten, das Schöne iſt Selbſtzweck. Auf ganz gleiche Weiſe können wir eine menſchliche Handlung, eine hiſtoriſche Thatſache, eine Perſönlichkeit zu einem Gegenſtande des äſthetiſchen Wohlgefallens erheben, wenn wir ſie aus den natürlichen Beziehungen zu dem allgemeinen Proceſſe der Entwicklung herausreißen und als etwas Abſolutes, als Selbſtzweck hinſtellen. So iſt das Mittelalter, vom philoſophiſchen oder hiſtoriſchen Geſichtspunkt aus betrachtet, eine blos relative Vorſtufe der modernen Civiliſation. Als Gegenſtand einer äſthetiſchen Anſchauung dagegen, erſcheint es uns als eine Zeit der vollendetſten Lebensgeſtaltung, der erhabenſten Begeiſterung, der ſchwungvollſten Thatkraft. Faſt zu allen Zeiten hat ſich die Einbildungskraft der Dichter vorzugsweiſe für vergangene Zuſtände begeiſtert, als läge das Ziel der Menſchheit in ihren Anfängen und als wären wir, das gegenwärtige Geſchlecht, nur die Epigonen eines goldenen Zeitalters, welches die Dichter und die Künſtler in ihren Liedern und in ihren Bildern wieder auferwecken müßten.

Derſelbe Fall iſt es mit den Schöpfungen der Natur. Vom praktiſchen Geſichtspunkte aus betrachtet, ſind dieſe ebenfalls bloße Mittel für das Daſein und die Thätigkeit des Menſchen; allein unſre Einbildungskraft faßt jedes Naturproduct als ein in ſich abgeſchloſſenes Ganzes auf oder verknüpft höchſtens mehrere ſolcher Producte zu einer einzigen Einheit; niemals aber beurtheilt ſie dieſelben nach der Stellung, die ſie zu der geſammten Entwicklungsreihe der Weſen haben, nach ihrer praktiſchen Nützlichkeit für den Verkehr und die Induſtrie. Der Mann der Praxis lichtet die alten Forſten, um den Boden urbar zu machen; der Dichter bewundert die impoſanten Formen und das wechſelnde Grün dieſer rieſigen Bäume. Jener ſchifft über Flüſſe und Meere, um ſeine Waaren fremden Ländern zuzuführen; dieſer läßt ſich unter ſüßen Träumereien im leichten Kahne von den Wellen ſchaukeln und bevölkert dieſe Seen und dieſe Ströme mit den Geſchöpfen ſeiner Phantaſie, mit Göttern und Göttinnen, mit Feen und Undinen. Jener ſieht in der Natur nichts Weiteres, als das Werkzeug des Menſchen, in dem Menſchen den Herrn der Natur; der Dichter dagegen verehrt und vergöttert die Natur in ihrer Schönheit und Erhabenheit.

Verſuchen wir jetzt, die Reſultate dieſer Analyſe des Schönen auf die Anſichten Kants über denſelben Gegenſtand anzuwenden. Zunächſt nun behauptet Kant, das äſthetiſche Urtheil ſei blos ſubjectiv, enthalte jedoch nichtsdeſtoweniger einen gewiſſen Grad von Allgemeingültigkeit. Wir erklären uns dieſe Thatſache folgendermaßen. Nach dem objectiven Geſetze der Entwicklung, iſt keine Daſeinsform abſolut und in ſich vollendet; vielmehr dient jede einer neuen Form zur Baſis. Wenn wir alſo gewiſſen Daſeinsformen den Charakter der Vollkommenheit und Abgeſchloſſenheit beilegen (wie wir dies bei einem jeden äſthetiſchen Urtheile thun), ſo geſchieht

dies nicht zufolge eines objectiven Geſetzes, ſondern durch eine ſubjective Beſtimmung unſres Gefühls, eine Beſtimmung, welche jedoch ebenfalls einen ziemlichen Grad von Allgemeingültigkeit erlangen kann, indem die Bedingungen, worauf ſie beruht, im Allgemeinen faſt dieſelben bei allen Menſchen ſind. Alle Menſchen ſind geneigt, von Zeit zu Zeit die ermüdende Anſtrengung ihrer praktiſchen Entwicklung zu unterbrechen, von ihrer Arbeit auszuruhen, mit ſtillem Behagen die Reſultate zu überblicken, welche die Entwicklung ihrer eigenen Kräfte und die Kräfte der Natur hervorgebracht hat, und ſich an den heiteren Spielen der Phantaſie zu ergötzen und zu erholen. Alle Menſchen haben alſo, wie dies auch Kant ausgeſprochen hat, einen Gemeinſinn für das Schöne, eine mehr oder minder ſtarke Empfänglichkeit für äſthetiſche Eindrücke. Dieſes allgemeine Wohlgefallen der Menſchen am Schönen hebt jedoch die Verſchiedenheit und ſogar den Gegenſatz der einzelnen äſthetiſchen Urtheile keineswegs auf; denn das äſthetiſche Urtheil gründet ſich, wie wir eben geſehen haben, nicht auf ein objectives Kriterium, ſondern auf eine pſychologiſche und, wenn man will, pathologiſche Anlage des Individuums. Wenn wir wiſſen wollen, ob eine Handlung gut oder böſe ſei, ſo brauchen wir uns nur zu fragen, ob ſie unſre Freiheit und unſre Entwickelung fördere oder hemme. Die Empfindung des Schönen dagegen hat das Eigenthümliche, daß ſie ſich dieſem Geſetz der Entwicklung entzieht. Ein Gegenſtand erſcheint uns ſchön gerade dann, wenn wir ihn als vollendet, abgeſchloſſen, einer weitern Entwicklung unfähig betrachten. Haben wir aber einmal dieſes Prinzip der fortſchreitenden Entwicklung aufgegeben, ſo iſt die Beſtimmung darüber, welche Gegenſtände in Bezug auf ihre Form vollendet ſeien, welche nicht, d. h. mit andern Worten, über die Schönheit der Gegenſtände,

lediglich in die Hand des Individuums gelegt und von deſſen ſubjectiven Stimmungen und Neigungen abhängig. Der Eine z. B. ergötzt ſich an einer wilden Gegend voll undurchdringlicher Wälder, rieſiger Felſen und ſchäumender Katarakte; ein Anderer zieht die heitere Schönheit einer fruchtbaren, lachenden Landſchaft vor; der Eine bewundert die Helden des Alterthums; ein Anderer fühlt ſich durch die Romantik der Ritterzeiten hingeriſſen und ein Dritter intereſſirt ſich für die moderne Geſellſchaft und deren Helden.

Zweitens, hat Kant ſehr richtig bemerkt, daß es unmöglich ſei, die Schönheit eines Gegenſtandes durch logiſche Begriffe zu beweiſen. Wir können zwar mit vollkommener Gewißheit darthun, daß eine bebaute Gegend, in Bezug auf praktiſche Zwecke, einer unbebauten vorzuziehen ſei, oder, daß die moderne Regierungsform ſich beſſer mit dem Prinzip der Freiheit und des Fortſchrittes vertrage, als die Einrichtungen des Mittelalters; allein wir können nicht auf dieſelben Beweiſe ein äſthetiſches Urtheil gründen, denn, um es noch einmal zu wiederholen, das äſthetiſche Urtheil hat keine andere Baſis, als den Eindruck, welchen die Gegenſtände auf unſre Einbildungskraft und unſre Sinnlichkeit machen. Temperament, Körperbeſchaffenheit, Gewohnheit, Nationalgeiſt und ſelbſt die Mode üben einen ſtarken und bedingenden Einfluß auf das Urtheil des Menſchen über das Schöne aus. Der Lebensluſtige gefällt ſich am Beſten in belebten Umgebungen; der Melancholiſche dagegen ſucht die Stille und Einſamkeit auf; der mit ſcharfen Sinnen Begabte liebt ſchöne Formen und melodiſche Töne; ein Anderer, deſſen Sinnlichkeit weniger reizbar iſt, findet deſtomehr Vergnügen in den ſtillen Träumereien ſeiner innern Gefühlswelt; dem Bergbewohner behagt es nicht in der Ebene, wenn dieſe auch noch ſo fruchtbar iſt, und die Bewohner des flachen Landes begreifen

wiederum nicht, wie man ſich in dieſen engen Thälern und auf dieſen kahlen Felſen wohlbefinden könne. Der Franzoſe liebt geiſtreiches Weſen; der Deutſche, Ernſt und Empfindſamkeit. Was im vorigen Jahrhundert für ſchön galt, iſt es großentheils für uns nicht mehr; mit einem Worte, der Geſchmack, da er nicht auf objectiven Geſetzen, ſondern nur auf ſubjectiven, empiriſchen, zum Theil zufälligen und veränderlichen Bedingungen beruht, hat auch nur eine ſehr relative Gemeingültigkeit und kann ſich in dieſer Hinſicht weder mit den praktiſchen Ideen, noch mit den Begriffen der exacten Wiſſenſchaften meſſen.

Dieſe Bemerkungen können uns zugleich dienen, die Antinomie der äſthetiſchen Urtheilskraft aufzulöſen. Alle Menſchen haben den Sinn für das Schöne, ſagt Kant, und dennoch ſtimmen ſie in ihren Urtheilen über Das, was ſchön ſei, nur ſelten überein. Kant erklärt dieſen Widerſpruch daraus, daß der Zweckbegriff, auf welchem alle äſthetiſche Urtheile beruhen, kein beſtimmter ſei, d. h., daß wir nicht die einzelnen Formen beſtimmen können, unter denen ſich in der Natur das Geſetz der Zweckmäßigkeit oder Harmonie darſtelle, ſo ſehr wir auch im Allgemeinen von dem Daſein eines ſolchen Geſetzes überzeugt ſind. Um dieſe Ideen Kants uns deutlich zu machen, müſſen wir uns erinnern, daß der Sinn für das Schöne, von welchem Kant ſpricht, keine eigentlich poſitive Thätigkeit unſres Bewußtſeins iſt, ſondern mehr ein negatives oder paſſives Vermögen. Wir nennen Dasjenige ſchön, was ſich uns unter einer vollendeten Form darſtellt, was keine weitere Vervollkommnung oder Entwicklung zuzulaſſen ſcheint. Der Sinn für das Schöne enthält alſo gewiſſermaßen eine Beſchränkung des Prinzips der Entwicklung oder der unendlichen Thätigkeit. Nun liegt zwar in allen Menſchen, oder wenigſtens in der bei Weitem größeren

Mehrzahl derſelben, das Vermögen und die Neigung, eine ſolche Beſchränkung der unendlichen Thätigkeit in gewiſſen Fällen und zu gewiſſen Zeiten eintreten zu laſſen und folglich auch gewiſſe Daſeinsformen als vollendete oder ſchöne anzuſchauen. Allein, in Bezug auf die Auswahl dieſer Formen und auf die Art jener Beſchränkung, folgt jeder Einzelne ſeinem eigenen Geſchmacke und den Eindrücken, welche auf ſein Gefühl gemacht werden. Haben mehrere Individuen dieſelben Eindrücke empfangen und iſt dadurch ihrer Sinnlichkeit, ihrer Einbildungskraft die gleiche Richtung gegeben worden, ſo wird auch ihr Geſchmack in den meiſten Fällen derſelbe ſein; ſind dagegen die inneren und äußeren Bedingungen ihrer Entwicklung verſchiedene geweſen, ſo haben ſie ſicherlich auch eine verſchiedene Empfänglichkeit für das Schöne. Daher ſpricht man auch wohl von dem Geſchmacke einer gewiſſen Zeit oder eines gewiſſen Volks, als einem, wenigſtens relativ, allgemeingültigen Geſetze des äſthetiſchen Urtheils. Noch müſſen wir die Bemerkung hinzufügen, daß die Uebereinſtimmung der äſthetiſchen Urtheile um ſo größer iſt, je einfacher der Gegenſtand, auf welchen ſie ſich beziehen; daß dagegen die zuſammengeſetzteren Objecte auch eine größere Verſchiedenheit der Anſichten und Empfindungen herbeiführen. Ueber die Schönheit einer Blume werden die meiſten Menſchen einerlei Meinung ſein; weniger ſchon über die Schönheit einer Gegend. Wenn es ſich aber gar darum handelt, vom äſthetiſchen Standpunkte aus ein Urtheil über den Charakter eines Menſchen, über die Sitten und Gewohnheiten eines Volks, über den Geiſt einer Zeit zu fällen, ſo werden die mannigfachſten Anſichten zu Tage kommen. Der Grund hiervon ſcheint der zu ſein, daß die einfachen Naturproducte weniger Beziehungen zu unſren praktiſchen Ideen haben, während die äſthetiſchen Urtheile über die freien Handlungen der

Menſchen und über alles Dasjenige, was damit in Berührung ſteht, faſt immer durch praktiſche Reflexionen verwirrt und getrübt werden.

Endlich müſſen wir auch noch unterſuchen, worin jenes reine und intereſſeloſe Wohlgefallen beſtehe, welches wir, nach der Behauptung Kants, bei der Betrachtung eines ſchönen Gegenſtandes empfinden. Kant ſagt, der Menſch finde eine gewiſſe Befriedigung in der Uebereinſtimmung der Naturwirkungen mit ſeinen eigenen Handlungen. Wir bemerken, ſagt er, in allen Theilen eines ſchönen Gegenſtandes eine ſo vollkommene Harmonie, daß wir nicht umhin können, anzunehmen, die Natur wirke nach denſelben Geſetzen, nach welchen wir handeln; und gleichwohl nehmen wir wahr, daß dieſe Harmonie lediglich das Reſultat einer abſichtloſen Wirkung der Naturkräfte iſt, daß die künſtliche Zuſammenſetzung eines ſolchen Naturproductes keinen andern Zweck hat, als den, ein in ſich vollendetes Ganzes darzuſtellen. Dieſe Betrachtungen Kants beziehen ſich ausſchließlich auf die Naturproducte; allein die Handlungen des Menſchen können ebenſogut Gegenſtand unſrer äſthetiſchen Urtheile ſein; das Kriterium, welches wir für das Schöne aufſtellen wollen, muß alſo auch auf ſie paſſen. Was nun zunächſt unſre freien Handlungen betrifft, d. h. diejenigen Handlungen, welche wirklich aus unſrem innern Triebe nach unendlicher Entwickelung hervorgehen, ſo gewähren uns dieſe niemals eine ſolche vollkommene Befriedigung, wie wir ſie beim Anſchauen des Schönen empfinden; denn, ſtatt die Reſultate unſrer Thätigkeit in Ruhe zu genießen, gebrauchen wir ſie nur als Mittel einer neuen und erhöhten Thätigkeit. Ebenſowenig aber finden wir eine harmoniſche Luſt bei unſern Zweckhandlungen, d. h. in den Fällen, wo unſre Thätigkeit durch ein äußeres Object beſtimmt und zugleich begrenzt wird, alſo

z. B. da, wo wir aus Leidenſchaft oder Begierde handeln; denn wir fühlen uns dann immer gedrungen, dieſe beſchränkten Aeußerungen unſrer Thätigkeit mit dem Prinzip der unendlichen Thätigkeit ſelbſt zu vergleichen, und, indem wir ſie dieſem unangemeſſen finden, fühlen wir einen innern Zwieſpalt. Allein dieſelben Handlungen, ſobald ſie außer Beziehung zu unſrem moraliſchen Bewußtſein geſetzt werden und blos noch Gegenſtand einer müßigen und unintereſſirten Anſchauung ſind, gewähren uns eine gewiſſe Befriedigung, welche ihren Grund eben darin hat, daß keinerlei directes Intereſſe uns mit dieſen Gegenſtänden unſres Wohlgefallens verknüpft. Indem wir einen andern Menſchen oder die Natur ihre Kräfte in einer endlichen und begrenzten Wirkung concentriren ſehen, glauben wir uns dadurch berechtigt, ebenfalls von unſrer beſtändigen Anſtrengung einmal abzulaſſen, uns auszuruhen, uns zu erholen. Dies iſt der Grund und das Weſen jenes reinen Wohlgefallens, welches die Schönheit in uns erzeugt. Wir erfreuen uns an der Betrachtung einer Blume, weil unſere Einbildungskraft ſich mit hinlänglicher Freiheit in der Auffaſſung und Verknüpfung der verſchiedenen Theile dieſer Blume ergehen kann, während gleichzeitig die höhere Thätigkeit unſres Geiſtes von ihrer gewöhnlichen Anſpannung ausruht. Wir ſehen mit Wohlgefallen das Bild eines patriarchaliſchen Stilllebens, weil dieſe friedliche Exiſtenz, dieſe beſchränkte Thätigkeit, dieſe Mäßigkeit der Bedürfniſſe und der Intereſſen einen ergreifenden Gegenſatz zu unſrem Leben bildet, welches in ſteter Bewegung und in athemloſer Haſt von nie befriedigten Wünſchen und Bedürfniſſen vorwärts getrieben wird, und weil wir, bei jenem Anblick, uns gern der ſüßen Täuſchung hingeben, wir ſelbſt wären es, die ein ſolches ſtilles und zufriedenes Leben führen.

Das Gefühl des Erhabenen iſt, nach Kant, darin begründet, daß unſre Sinnlichkeit durch einen außerordentlich heftigen Eindruck gänzlich unterdrückt wird, während dieſer Eindruck zugleich unſre Vernunft erhöht. Die Idee des unendlichen Raumes iſt erhaben, ſagt Kant, weil unſre Sinne nicht im Stande ſind, dieſe Idee zu faſſen, und deshalb die Vernunft zu Hülfe rufen müſſen. Der Gedanke an den Tod iſt ebenfalls erhaben, weil unſre ſinnliche Natur vor einem ſolchen Gedanken erzittert, während unſer Geiſt die Kraft in ſich fühlt, im freien Entſchluß das ſinnliche Daſein aufzugeben und zu ſeinem geiſtigen Urquell zurückzukehren.

Wie man ſieht, gründet ſich dieſe Erklärung der Idee des Erhabenen auf den Grundgedanken des Kantſchen Syſtems, nämlich, die Theilung des Menſchen in ein ſinnliches und ein geiſtiges Weſen. Da wir nun dieſes Prinzip der Kantſchen Philoſophie ſchon an einer andern Stelle aufgehoben und den Menſchen für ein durch und durch natürliches und ſinnliches Weſen erklärt haben, ſo müſſen wir uns nach einer andern Grundlage für die Idee des Erhabenen umſehen.

Nach unſrer Anſicht nun, beruhen die Empfindungen des Schönen und des Erhabenen auf denſelben pſychologiſchen Bedingungen und unterſcheiden ſich blos dem Grade nach. Wir nennen einen Gegenſtand ſchön, wenn er unſre praktiſche Thätigkeit aufhebt, indem er ein begrenztes Vermögen unſres Bewußtſeins, nämlich unſre Einbildungskraft, in Wirkſamkeit verſetzt; wir nennen einen Gegenſtand erhaben, wenn er dieſelbe negative Wirkung auf unſre Thätigkeit dadurch hervorbringt, daß er einen überwältigenden Einfluß auf unſer Gefühl ausübt. Beide Arten von Gegenſtänden haben alſo dies gemein, daß ſie unſre unendliche Thätigkeit in gewiſſer Weiſe hemmen und beſchränken; allein die ſchö-

nen Gegenſtände ſetzen zugleich ein Vermögen in Bewegung, welches wenigſtens in einiger Hinſicht unſrer freien Thätigkeit analog iſt; die erhabenen Gegenſtände dagegen geben unſern geiſtigen Kräften eine Richtung, welche ihrer natürlichen Entwickelung geradezu entgegengeſetzt iſt. Dies hat Kant wahrſcheinlich ausdrücken wollen, indem er ſagt, das Erhabene erzeuge in uns eine lebhafte Aufregung und erwecke uns zugleich das Gefühl einer Beraubung der Freiheit unſrer Einbildungskraft. Die Idee des Unendlichen z. B. iſt erhaben, weil ſie uns zwingt, von unſrem individuellen Daſein und von dem Daſein aller Einzelweſen zu abſtrahiren; weil ſie ſich alſo dem natürlichen Geſetze unſres Bewußtſeins, dem Geſetze der Individualität und der Entwickelung, geradezu entgegenſtemmt. Wenn man uns ſagt: „Du biſt ein Nichts, und Alles, was du ſiehſt, Alles, was du thuſt und was du beſitzeſt, iſt ebenfalls ein Nichts, ein bloßer Schein ohne Weſen; nur das Unendliche, das Grenzen- und Formloſe iſt wirklich;“ wenn man uns dies ſagt, ſo bringt ein ſolcher Gedanke im erſten Augenblicke eine unbeſchreibliche Aufregung in unſrem Innern hervor, ſodann aber beginnt in uns ein Kampf widerſtreitender Richtungen. Iſt unſer praktiſches Bewußtſein kräftig und entwickelt genug, ſo vermag dieſe Idee des Unendlichen keinen feſten Boden darin zu gewinnen; wir wenden uns von ihr ab, wie von einer bloßen Täuſchung unſrer Einbildungskraft. Wenn dagegen dieſe Idee über unſren Trieb nach Entwickelung und Thätigkeit das Uebergewicht erhält, ſo nimmt unſer ganzes Thun und Denken eine veränderte Richtung an; ſtatt zu handeln, verſenken wir uns in dieſen Gedanken des Unendlichen; ſtatt unſer individuelles Daſein und unſre Beziehungen zu der ſinnlichen Außenwelt auszubilden, verachten wir dieſe Mannigfaltigkeit des Sinnlichen und Aeußerlichen, ziehen uns in die geheimnißvollen

Tiefen unſrer innern Gefühlswelt zurück und verlieren uns in den unbeſtimmten Vorſtellungen unſrer Abſtraction. Auf dieſe Weiſe äußert ſich das Gefühl des Erhabenen, welches mehr oder weniger allen metaphyſiſchen Ideen beigemiſcht iſt. Auch mehrere der praktiſchen Ideen ſind mit einem ſolchen Erhabenheitsgefühle verſetzt, z. B. die Idee des Heroismus. Der Heros verachtet das Leben, welches Andere um jeden Preis zu erhalten trachten; er verachtet die Künſte des Friedens, die Wiſſenſchaften und die Induſtrie, nur auf ſeine rohe Kraft pochend, und, um dieſe Kraft zu erproben, ſetzt er ſich allen Gefahren aus, bekämpft er Rieſen und Ungeheuer. Dieſer Heroismus erweckt nun in uns das Gefühl des Erhabenen; und warum wohl? Offenbar deswegen, weil der Heros ſeine Kräfte auf eine Weiſe und in einer Richtung ausbildet und äußert, welche unſrem wahren Vernunftprinzipe, dem Prinzipe der unendlichen Entwickelung, entgegengeſetzt iſt. Der Eroberer, welcher durch die Idee des Ruhms eine ganze Nation zu elektriſiren weiß, ſo daß ſie ihre Aecker, ihre Werkſtätten, ihren häuslichen Heerd und ihr Vaterland verläßt, um mit ihm in den Kampf zu ziehen und zu ſiegen oder zu ſterben, dieſer Eroberer iſt noch weit erhabener, als jener Heros, denn der Contraſt zwiſchen den Wirkungen, welche er hervorbringt, und der Handlungsweiſe, welche das Geſetz unſrer Natur und die Idee der Freiheit uns vorſchreibt, iſt noch weit ſtärker und ſtaunenerregender, und, iſt einmal unſer Urtheil durch die impoſante Größe einer ſolchen Erſcheinung hingeriſſen und befangen gemacht, ſo findet unſre Bewunderung des Genies, welches ſich zum Mittelpunkt einer Welt zu machen und alle Geſetze der menſchlichen Natur und der Freiheit zu verrücken weiß, nirgends mehr eine Grenze. Wird denn die Menſchheit niemals aufhören, Diejenigen zu bewundern, anzubeten, zu vergöttern, welche ſie von ihrer

natürlichen Beſtimmung abtrünnig machen, ihre wahren Intereſſen vernichten und ſie durch eine falſche Begeiſterung irre leiten?

Das Gefühl des Erhabenen iſt alſo, gleichwie das des Schönen, mit einer Illuſion verknüpft, d. h. indem wir uns dieſen Gefühlen hingeben, glauben wir unſre Kräfte mit der größten Freiheit zu entwickeln, während wir doch unter dem Einfluſſe eines äußeren Eindrucks handeln. Allein die Wirkungen des Gefühls für das Schöne ſind doch wenigſtens in gewiſſer Hinſicht productiv; das Gefühl des Erhabenen dagegen iſt rein negativ und zerſtörend. Das Wohlgefallen, welches wir an dem Schönen empfinden, lenkt zwar unſre Aufmerkſamkeit für den Augenblick von der praktiſchen Thätigkeit ab; allein es giebt uns doch keine ſo ausſchließliche Richtung auf ſeinen Gegenſtand hin, als dies bei dem Gefühl des Erhabenen der Fall iſt, welches, wenn es einmal das Uebergewicht über die praktiſche Thätigkeit erlangt hat, gänzlich in uns das Bewußtſein unſrer Individualität und Freiheit austilgt.

Die Empfindungen und Vorſtellungen des Schönen treten in der Geſtalt eines beſonderen Syſtems, einer ſelbſtſtändigen Welt von Erſcheinungen auf, unter der Form der Kunſt; die erhabenen Ideen dagegen bilden zwar einen Theil dieſes Syſtems und ſtehen inſofern gewiſſermaßen unter der Oberherrſchaft des Schönen; allein zu gleicher Zeit entwickeln ſie ihre deſtructive Gewalt auch in ihren unmittelbaren Beziehungen zum praktiſchen Leben. Der abſtracte Spiritualismus; die Vorliebe für vergangene Zuſtände; die falſche Begeiſterung für Heldengröße und Kriegsruhm; dies ſind die verführeriſchen Formen, unter denen ſich das Gefühl des Erhabenen in das praktiſche Leben, in den Staat und die Geſellſchaft einſchleicht; dies ſind die Täuſchungen, durch

welche es der wahren Entwickelung des Menſchen von allen Seiten hemmend in den Weg tritt. Zwar führt auch der Geſchmack für das Schöne häufig bedenkliche Illuſionen mit ſich und erzeugt eine vornehme Verachtung der Beſchäftigungen des Alltagslebens; allein er übt doch keinen ſo directen Einfluß auf unſre praktiſche Thätigkeit aus. Wir können uns von den Mühſeligkeiten unſrer Arbeit durch die Anſchauung des Schönen erholen, ohne durch deſſen Zauber verweichlicht oder verführt zu werden; allein wir können uns dem Gefühl des Erhabenen nicht hingeben, ohne daß in unſrer geſammten Bewußtſeinsrichtung eine entſchiedene und folgereiche Wendung vor ſich gehe.

Kant ſetzt die äſthetiſchen Ideen in enge Beziehung zu den ſittlichen Begriffen und theilt der Kunſt die ruhmvolle Aufgabe zu, den Geiſt auszubilden, das Gemüth zu erheben, mit einem Worte, die moraliſche und intellectuelle Vervollkommnung des Menſchen, die allgemeine Kulturentwickelung des Menſchengeſchlechts zu fördern.

Wir geben zu, daß die Kunſt ein wirkſames Mittel ſein könne, um die Sitten eines rohen Volkes zu mildern, die niederen Leidenſchaften zu bändigen, den Geiſt auszubilden und zu veredeln. Allein, andrerſeits, können wir nicht verhehlen, daß der überwiegende Einfluß, welchen man ſo häufig den Künſten zugeſteht, uns mehr als bedenklich erſcheint. Das Beſtreben unſrer ſittlichen Bildung geht darauf aus, die Leidenſchaften möglichſt zu unterdrücken; allein beſchäftigt ſich nicht gerade die Kunſt mit der Darſtellung und zwar der reizenden und verſchönernden Darſtellung von Leidenſchaften, die um ſo verführeriſcher ſind, weil ſie den Charakter der Erhabenheit und Größe tragen? Wir wollen die Menſchen für die Arbeit, für die Induſtrie und den Verkehr bilden; aber die Kunſt verleidet dem Menſchen dieſe gemeinen und proſai-

ſchen Beſchäftigungen und lockt ihn, mit ihrer Sirenenſtimme, in die ruhige Abgeſchiedenheit ihrer Idealwelt. Wir wollen den liberalen und demokratiſchen Intereſſen die Oberhand über die ariſtokratiſchen und abſolutiſtiſchen verſchaffen; und doch iſt die Kunſt, ihrer Natur nach, ariſtokratiſch und abſolutiſtiſch; der Künſtler iſt der natürliche Gegner der demokratiſchen Einrichtungen, welche die geheiligten Monumente der Vergangenheit niederreißen und die Zauber des alten Königthums, den Schimmer eines glänzenden Hofes, die ritterlichen Huldigungen der Vaſallen, die religiöſe Hingebung der Maſſen mit unerbittlichem Ernſte vernichten.

Dies ſind die Gründe, welche uns zwingen, uns gegen den zu unbeſchränkten Einfluß der Künſte auf die Geſellſchaft zu erklären, und zu verlangen, daß dieſelben einer ſtrengen Aufſicht von Seiten des praktiſchen Bewußtſeins unterworfen werden. Gewiß iſt es äußerſt ſchwer, anzugeben, bis zu welchem Punkte man ſich dem Zauber der Kunſt hingeben könne, ohne Gefahr zu laufen, davon geblendet zu werden; welche Macht man dem Genie einräumen dürfe, ohne ſich einem Misbrauch derſelben auszuſetzen. Dies iſt, nach unſrer Anſicht, die ſchwierige, aber ehrenvolle Aufgabe der Philoſophen; ihnen kommt es zu, dieſes ſociale Problem nach den beſondern Bedingungen einer beſtimmten Zeit und einer beſtimmten Nationalität zu löſen, und die Entwickelung der Künſte, ſowie deren Einfluß auf das ſociale Leben und den Kulturfortſchritt der Menſchheit, mit gewiſſenhafter Strenge zu überwachen.

Unſre Kritik der teleologiſchen Ideen Kants wird ſich auf wenige Bemerkungen beſchränken, denn, da wir mit ihm über die Grundidee ſeiner Theorie einig ſind, nämlich, über

das Vorhandenſein eines bildenden und organiſirenden Prinzips in der Natur, ſo bedarf es nur einer Verſtändigung über die Anwendung dieſes Prinzips, d. h. über ſein Verhältniß zu den Verſtandeserkenntniſſen und zu den praktiſchen Ideen unſrer Vernunft.

Kant betrachtet die Harmonie und Regelmäßigkeit in der Natur unter zwei verſchiedenen Geſichtspunkten, nämlich, einmal, mit Hinſicht auf die einzelnen Subſtanzen und deren in ſich abgeſchloſſenes Daſein; das andere Mal, in Beziehung auf die Natur oder die Welt, als ein organiſches Ganzes. In erſterer Hinſicht, ſind die teleologiſchen Ideen ein weſentlicher Theil der theoretiſchen Naturerkenntniß; in letzterer, hängen ſie aufs Genaueſte mit den praktiſchen Prinzipien zuſammen.

Die exacten Wiſſenſchaften, ſagt Kant, erklären die Naturerſcheinungen durch die nothwendige Verknüpfung mechaniſcher Urſachen. Nun giebt es aber Erſcheinungen, welche ſich auf keine Weiſe durch die bloße Wirkung mechaniſcher Urſachen erklären laſſen; auf dieſe alſo muß man die teleologiſchen Ideen anwenden.

Dieſe Behauptung Kants bedarf einer zweifachen Berichtigung. Einerſeits nämlich, hat Kant, wie uns ſcheint, ſeinem teleologiſchen Prinzip ein zu enges Gebiet angewieſen; andrerſeits, hat er die Wirkungen deſſelben innerhalb dieſes Gebiets zu weit ausgedehnt. Nach unſrer Anſicht, ſind es nicht blos die organiſchen Naturweſen, welche ein Prinzip der Entwicklung, eine, der Reflexion unzugängliche und unberechenbare Bildungskraft enthalten; eine ſolche iſt vielmehr, wenn auch in verſchiedenen Graden, allen Naturweſen eigen. Zwar iſt allerdings das organiſche Leben der höchſte Ausdruck und die vollendetſte Darſtellung dieſes Bildungsprinzips in der Natur; allein auch in dem Geſetze, wonach das Flüſſige

ſich kryſtalliſirt; in der Adhäſion und Cohäſion, welche die zerſtreuten Körpertheilchen zu einer einzigen Totalität verbindet; in der Ausdehnung oder Stetigkeit der Luft und des Waſſers äußert ſich jene bildende Naturkraft oder, wenn man ſo will, jene Zweckurſache; die Vorſtellung, welche wir uns von dem Weſen der Ausdehnung, der Cohäſion oder der Kryſtalliſation machen, giebt uns ebenſowenig einen vollſtändigen Begriff dieſes Naturproceſſes, als der iſt, welchen wir von dem Leben und der Bewegung organiſcher Körper haben. Wir meſſen zwar die Seiten des Kryſtalls und den Raum, welchen ein feſter Körper oder eine Flüſſigkeit einnimmt, allein weder die Anſchauung, noch die Reflexion, noch die mathematiſche Berechnung können uns begreiflich machen, welches die innere Kraft ſei, vermöge deren eine Flüſſigkeit zum Kryſtall anſchießt, bald ein Sechseck, bald ein Achteck bildend; vermöge deren der Magnet das Eiſen anzieht; vermöge deren Sauerſtoff und Waſſerſtoff, in ihrer Verbindung nnd gegenſeitigen Durchdringung, ein neues Element, das Waſſer, hervorbringen u. ſ. w. Mit einem Worte, überall in der Natur ſehen wir Nichts, als vollendete Thatſachen, abgeſchloſſene Formen, fertige Reſultate; niemals aber ſehen wir die Kraft ſelbſt, d. h. die Kraft im Momente ihres Wirkens. Wir verſuchen zwar, die ſchaffende Natur mitten in ihrem raſchen und ſtetigen Laufe zu erfaſſen; allein, ſo oft wir wähnen, ſie mit unſerer Hand zu erreichen, iſt ſie uns ſchon wieder entſchlüpft und wir ſehen nur die Spuren, welche ſie zurückgelaſſen hat.

Wir können alſo jetzt, nachdem wir das teleologiſche Prinzip Kants in der oben bemerkten Weiſe weiter ausgedehnt haben, demſelben folgende Faſſung geben. Jede beſondere Daſeinsform oder Exiſtenz iſt das Reſultat eines eigenthümlichen Bildungstriebes; dieſen Bildungstrieb ver-

mögen wir jedoch nicht unmittelbar zu erkennen, ſondern blos annäherungsweiſe, nämlich, durch Beobachtung und Berechnung der Wirkungen, welche derſelbe auf die übrigen Subſtanzen äußert, und des Widerſtandes, welchen er ihren Einwirkungen entgegenſetzt. So z. B. meſſen wir die Kraft des Magnets durch das Gewicht des Eiſens, welches er an ſich zieht; d. h. wir vergleichen die höhere Kraft der Adhäſion mit der niedern Kraft der Gravitation, und bilden uns dadurch eine mittelbare, annähernde Vorſtellung von jener erſtern Kraft. Allein die eigentliche Natur der Anziehungskraft vermögen wir nicht zu erklären, und darum erſcheint ſie uns als das Unberechenbare in der Natur, als Dasjenige, was nach blos mechaniſchen Geſetzen nicht begreiflich iſt. Je höher nun und vollkommener dieſes Prinzip der Entwicklung in einem Weſen iſt, deſto größer wird der Abſtand zwiſchen dieſem innern Leben deſſelben, deſſen Vorhandenſein wir ahnen, und den äußeren Formen oder Wirkungen dieſer Kraft, welche allein wir ſinnlich zu erkennen und zu berechnen vermögen; deſto mehr ſind wir daher auch geneigt, dieſes Prinzip als ein den Bildungsgeſetzen der einfacheren, niederen Subſtanzen Ungleichartiges, einer höhern, geiſtigen Ordnung der Dinge Angehöriges zu betrachten. Die Analyſe eines Sandkornes zeigt uns eine Maſſe gleichartiger Theilchen, zu einer Einheit verbunden; das Prinzip dieſer Einheit iſt alſo auch nur ein einziges und einfaches. Wenn wir dagegen eine Pflanze zerlegen, ſo finden wir eine Menge verſchiedenartiger Stoffe, welche uns auf die Idee von eben ſo vielen verſchiedenen Bildungsacten oder Bildungsprinzipien führen, aus denen wir dann erſt wieder, durch Vergleichungen und Verknüpfungen mancherlei Art, ein höchſtes Bildungsprinzip, die eigentliche Subſtanz der Pflanze, gewinnen müſſen. Daher geſchieht es nun, daß wir in jenem

erſtern Falle das Prinzip der Entwicklung oder der Verknüpfung der einzelnen Theilchen kaum als etwas Beſonderes, von dieſen Theilchen ſelbſt Unterſchiedenes anſehen, daß wir die Bildung des Sandkornes als eine rein mechaniſche Naturwirkung betrachten; während wir dagegen die Bildung der Pflanze, weil dieſe auf einem minder einfachen Prinzipe beruht, einem andern, als einem blos mechaniſchen Geſetze, nämlich, einem teleologiſchen Prinzipe zuſchreiben. Recht erwogen, iſt dieſer ganze Unterſchied doch nur ein Unterſchied des Grades, denn in beiden Fällen iſt eine Wirkung oder Kraft vorhanden, welche wir auf dem Wege der blos mechaniſchen oder quantitativen Berechnung nicht zu reproduciren und zu erklären im Stande ſind; die Anziehungskraft, vermöge deren die einzelnen Theilchen eines Sandkornes ſich um einen gemeinſamen Mittelpunkt zu einem Ganzen gruppiren, iſt ebenſowenig für uns begreiflich, d. h. durch ihre ſinnlich wahrnehmbaren Wirkungen berechenbar, als die organiſirende Kraft der Pflanze; wir können daher mit demſelben Rechte, mit welchem wir das organiſche Leben der Pflanze durch die Idee der Zweckmäßigkeit erklären, auch die Bildung des Sandkornes auf eben dieſe Idee beziehen.

Dies iſt, nach unſrer Anſicht, die Bedeutung des teleologiſchen Prinzips in den Naturwiſſenſchaften. Dieſes Prinzip iſt, um es nochmals zu wiederholen, nichts Anderes, als das allgemeine Geſetz der Entwicklung, welches in allen Naturweſen, wenn auch unter verſchiedenen Formen, thätig iſt und welches allerdings mit dem Prinzipe unſrer formalen oder quantitativen Erkenntniß in einem natürlichen, niemals auszugleichenden Widerſpruche ſteht. Kant hat alſo Unrecht, wenn er dieſes Prinzip ausſchließlich den organiſchen Naturweſen zueignet; er hat aber auch darin Unrecht, daß er es als eine beſondere, gewiſſermaßen übernatürliche Kraft be-

trachtet, während es doch gerade das wahre Weſen aller Naturdinge iſt.

Allein daſſelbe teleologiſche Prinzip tritt auch bei Kant unter einem praktiſchen Geſichtspunkte auf. Die ganze Natur, ſagt er, verfolgt einen großen Zweck; dieſer Zweck iſt: die Vervollkommnung und das Glück des Menſchen. Dieſer Gedanke iſt unſtreitig erhaben und eines Philoſophen würdig; nur liegt darin eine Zweideutigkeit verborgen, die wir heben müſſen. Die Natur ſoll das Mittel für einen Zweck ſein, welcher in der Vollkommenheit und dem Glück des Menſchen beſteht. Dies kann auf zweierlei verſchiedene Weiſen ſtattfinden. Entweder, iſt die Beziehung der Natur auf den Menſchen und der gemeinſame Zweck, welchen Beide verfolgen, das Werk eines beſonderen Weſens, welches über Beiden ſteht und Beiden die Richtung vorſchreibt, die ſie nehmen ſollen; oder, der Menſch bedient ſich der Natur als eines Mittels zu ſeinem Glücke und zu ſeiner Vervollkommnung, lediglich durch den Antrieb und unter Leitung ſeines inneren Geſetzes der Entwickelung, der freien Thätigkeit. Kant nimmt das Erſtere an, nämlich, daß der Menſch und die Natur einen gemeinſamen Zweck verfolgen, welcher ihnen durch einen höhern Willen vorgezeichnet ſei. Nach der Anſicht Kants, hat Gott die Natur und den Menſchen in der Abſicht geſchaffen, dieſen Letzteren glücklich zu machen, und die ganze Welt iſt Nichts, als ein Abbild der Ideen oder Zweckbegriffe Gottes. Allein dieſe Annahme hebt die menſchliche Freiheit völlig auf. Wenn der Menſch nicht nach den Geſetzen ſeiner Freiheit handelt, ſondern lediglich die Ideen eines andern Weſens ausführt, ſo iſt er ein bloßes Werkzeug deſſelben, ein Automat. Alſo auch in praktiſcher Hinſicht fällt das teleologiſche Prinzip mit der Idee einer ſtetigen Entwicklung der Menſchheit zuſammen, wie wir dieſes ſchon oben, in der

Kritik der praktiſchen Vernunft, weitläuftiger auseinandergeſetzt haben; die Vorſtellung eines beſondern, durch einen fremden Willen den Menſchen vorgezeichneten Zwecks muß gänzlich davon ausgeſchieden werden.

So haben wir denn den Verſuch gewagt, die teleologiſchen Anſichten Kants zu verdeutlichen und zu berichtigen. Wie mangelhaft indeſſen auch hierbei deſſen Theorie erſchien, ſo hat ſie doch das unbeſtrittene Verdienſt, daß ſie zuerſt die Idee einer fortſchreitenden Entwicklung aller Naturweſen in die Philoſophie eingeführt und die geiſtloſen, unfruchtbaren Abſtractionen der alten Teleologie vernichtet hat. Früher nämlich, war das teleologiſche Prinzip in der Philoſophie ein Univerſalmittel, um alle ſchwierige Probleme der Naturwiſſenſchaft, der Moral und der Geſchichte mit einem Worte zu löſen. Der Naturforſcher, welcher eine Erſcheinung nicht zu erklären wußte, berief ſich auf die göttliche Weisheit, welche es für gut befunden habe, ein ſolches Naturereigniß herbeizuführen oder einem Weſen gewiſſe unbekannte Kräfte und Eigenſchaften zu verleihen. Der Geſchichtsforſcher, ſtatt die natürlichen Urſachen eines hiſtoriſchen Factums aufzuſuchen, machte die Menſchen und die Natur zu Werkzeugen für irgend einen angeblichen Zweck der Vorſehung, den er ſich willkührlich bildete. Der Moralphiloſoph endlich betrachtete gleichfalls alle Wirkungen der Natur und alle Handlungen des Menſchen als bloße Mittel zur Vollziehung eines göttlichen Rathſchluſſes, welcher dem Menſchen in der Natur und ſeinem eigenen Bewußtſein offenbar werde. Dieſe Willkühr in der Anwendung der teleologiſchen Begriffe hat Kant für immer aufgehoben, indem er denſelben die Idee einer progreſſiven Entwicklung zur Grundlage gab und es dem Verſtand zur Pflicht machte, überall nach den mechaniſchen Urſachen, nach den äußeren, formalen Bedingungen jener

Entwicklung zu forſchen, indem er alſo, um uns ſeines eigenen Ausdrucks zu bedienen, den conſtitutiven Gebrauch der teleologiſchen Begriffe aufhob und ihnen blos die Geltung regulativer Ideen zugeſtand. Zugleich erhielt die teleologiſche Betrachtung bei Kant, ſtatt des früheren, religiös beſchaulichen, einen mehr praktiſchen Charakter, da er den höchſten Zweck der geſammten Natur und aller ihrer Entwicklungen in die ſtetige und unbeſchränkte Vervollkommnung des Menſchen ſetzte.

Die Kritik der reinen Vernunft, die Kritik der praktiſchen Vernunft und die Kritik der Urtheilskraft ſind die drei Hauptwerke Kants und die drei Haupttheile ſeines Syſtems; ſie beziehen ſich auf die drei Hauptvermögen des menſchlichen Bewußtſeins, den Verſtand, die Vernunft und die Urtheilskraft. Zwar nimmt Kant eigentlich nur zwei ſolcher Vermögen an, nämlich, die theoretiſche und die praktiſche Vernunft, wovon die erſtere uns allgemeine Begriffe für unſre Erkenntniſſe, die letztere aber höchſte Geſetze für unſre Handlungen darbietet. Dieſe beiden Vermögen theilen ſomit unter ſich das ganze Gebiet der Objecte, indem der Verſtand alle Gegenſtände der Erfahrung umfaßt, die Vernunft aber ſich auf das Ueberſinnliche bezieht. Die Urtheilskraft iſt alſo blos ein mittleres Vermögen, ein Vermögen, welches bald unter ſelbſtſtändigen Formen auftritt, als poetiſches Gefühl oder als Einbildungskraft, bald ſich mit dem einen oder dem andern jener beiden Grundvermögen verbindet, indem ſie ihren teleologiſchen Begriffen theils die Kategorien des Verſtandes, theils die praktiſchen Prinzipien der Vernunft zur Grundlage giebt. Die äſthetiſchen Empfindungen ſtehen am Wenigſten in Beziehung zu den ſtrengen Regeln der beiden anderen Vermögen und

bilden gleichſam ein neutrales Gebiet, auf welchem ſich zwar bisweilen Verſtand und Vernunft begegnen, doch ohne ſich zu bekämpfen oder um den Vorrang zu ſtreiten. Die teleologiſchen Begriffe dagegen bilden in gewiſſer Hinſicht den Uebergang von den theoretiſchen zu den praktiſchen Prinzipien; die Vernunft, welche, als theoretiſches Vermögen, überall in der Natur nur eine mechaniſche Nothwendigkeit oder einen blinden Zufall erblickt, fühlt ſich durch die teleologiſchen Ideen über den engen Kreis dieſer mechaniſchen und formalen Kenntniſſe hinausgeführt und in den Stand geſetzt, das ganze Syſtem der Naturweſen ihren eigenen praktiſchen Zwecken unterzuordnen. Wie der Menſch der Herr der Natur iſt, ſo herrſcht in dem Menſchen ſein moraliſches oder geiſtiges Theil über alle andere Richtungen ſeines Bewußtſeins, den Verſtand, die Einbildungskraft, das Gefühl. Die moraliſche Vervollkommnung und Entwicklung des Menſchen iſt der letzte und höchſte Zweck der Welt; es iſt auch der höchſte Zweck der Philoſophie.

Darstellung und Kritik der übrigen Werke Kants, der Anthropologie, der Pädagogik, der Metaphysik der Natur und der Metaphysik der Sitten, der Philosophie der Geschichte und der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Außer jenen drei Hauptwerken Kants, welche wir eben analysirt haben, giebt es noch viele andere, welche theils die Grundideen des Philosophen entwickeln und auf die Einzelheiten der Erfahrung anwenden, oder auch blos dazu dienen, das System der philosophischen Lebensanschauung zu vervollständigen und diejenigen Theile der menschlichen Erkenntniß abzuhandeln, welche sich für eine streng logische Deduction weniger eignen. Unter denjenigen Schriften, welche diese letztere Aufgabe verfolgen, müssen wir vor allen die Anthropologie und die Pädagogik nennen. Die Anthropologie Kants betrachtet den Menschen in seinen mannigfachen Beziehungen zur Natur und zur Gesellschaft; die Pädagogik handelt von der physischen, moralischen und intellectuellen Ausbildung desselben. Beide Werke sind voll von geistreichen Bemerkungen und praktischen Erfahrungen, beide behandeln ihren Gegenstand von einem freien Standpunkte aus mit Gründlichkeit und Klarheit. Das Talent der Beobachtung, welches Kant bei dieser Gelegenheit entwickelt, ist um so bewundernswerther, als ihm die meisten der Mittel fehlten, durch welche in der Regel ein solches Talent gebildet wird. Kant hat niemals große Reisen gemacht, ja er ist kaum über den Umkreis

von Königsberg hinausgekommen; er hat keinen Theil an dem öffentlichen Leben genommen; er iſt nie Familienvater, nie verheirathet geweſen. Bei einer ſolchen abgezogenen Lebensweiſe hat, er gleichwohl eine tiefe Kenntniß nicht nur der Natur, ſondern auch des Menſchen und der Geſellſchaft zu erlangen gewußt. Begabt mit einer lebhaften Einbildungskraft und mit einem Geiſt, welcher ebenſo ſcharf zu beobachten, als tiefſinnig zu combiniren verſtand, nahm er jede Gelegenheit wahr, ſeine Ideen zu entwickeln und ſeine Kenntniſſe zu bereichern, und ſuchte ſich abwechſelnd durch Lectüre, durch geſelligen Umgang und durch eine ausgebreitete Correſpondenz zu bilden. Die Umgebungen, in denen er lebte, waren hierfür äußerſt günſtig; Königsberg, ein wohlhabender und belebter Handelsplatz, durch ſeine Verbindungen mit der See in mannigfachem Verkehr mit den entfernteſten Ländern, beſaß außerdem noch von den Zeiten her, wo es Mittelpunkt eines eigenen Reichs und Sitz einer Hofhaltung geweſen war, reiche Elemente einer höheren geiſtigen und geſelligen Bildung und ein höher entwickeltes öffentliches Leben, als man es in jenen Gegenden ſuchen ſollte — Vorzüge, welche es bis auf die neueſte Zeit erhalten und noch unlängſt auf ſo glänzende Weiſe bewährt hat.

Demnächſt haben wir von den naturphiloſophiſchen Schriften Kants zu ſprechen. Kant hat die exacten Wiſſenſchaften gründlich ſtudirt; allein, damit nicht zufrieden, glaubte er den empiriſchen Beobachtungen eine feſtere Grundlage durch die Ideen der Metaphyſik geben zu müſſen; er ſuchte eine Philoſophie der Natur zu begründen. Dieſe Idee findet ſich beſonders ausgeführt in einem größeren Werke Kants, unter dem Titel: „Metaphyſik der Natur.“ In dieſer Metaphyſik der Natur verſucht Kant die Prinzipien ſeiner Kritik auf die Naturerſcheinungen anzuwenden, und mit

Hülfe derſelben das Weſen und die Geſetze der Bewegung, der Materie u. ſ. w. zu entwickeln. Die Philoſophie der Natur umfaßt, nach Kant, vier Theile: die Phoronomie, die Dynamik, die Mechanik und die Phänomenologie. Die Phoronomie handelt von den allgemeinen und quantitativen Bedingungen der Bewegung; die Dynamik betrachtet die Bewegung als das bildende Prinzip der Materie; die Mechanik beſtimmt die Verhältniſſe der verſchiedenen in Bewegung befindlichen Körper; die Phänomenologie endlich ſpricht von der Modalität der Bewegung, d. h. von den Formen, unter denen die Bewegung uns erſcheint. Die Materie erklärt Kant für das Product zweier entgegengeſetzter Kräfte, der Anziehung und der Abſtoßung, oder der Centripetal- und der Centrifugalkraft.

Der Metaphyſik der Natur entſpricht die Metaphyſik der Sitten als das Hauptwerk Kants für die praktiſche Philoſophie. Die Metaphyſik der Sitten, welche den Zweck hat, die Prinzipien der praktiſchen Vernunft zu entwickeln, theilt ſich in zwei Theile: die Tugendlehre und die Rechtslehre. Die Tugendlehre entwickelt die Ideen der Tugend und der Pflicht; ihre vier Hauptabtheilungen ſind: die Dogmatik, die Caſuiſtik, die Didaktik oder Katechetik und die Ascetik.

Die Rechtslehre befaßt unter ſich das Privatrecht und das öffentliche Recht. Das öffentliche Recht zerfällt wieder in drei Theile, nämlich: das Staatsrecht, das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht. Es ſei uns erlaubt, aus dieſer Theorie des öffentlichen Rechts die wichtigſten Sätze anzuführen.

Der Staat gründet ſich, nach Kant, auf den Geſellſchaftsvertrag und auf die Souverainität des Volks. Die Urrechte aller Bürger ſind: die perſönliche Freiheit, die

politiſche Freiheit und die Gleichheit. Es beſtehen im Staate drei öffentliche Gewalten: die geſetzgebende, die vollziehende und die richterliche Gewalt. Die geſetzgebende Gewalt iſt beim Volke; die vollziehende liegt in der Hand eines Individuums oder einer Mehrheit von Individuen, kraft eines Mandats des Volks; das Volk kann die Beſchlüſſe des Monarchen vernichten und ihn abſetzen, allein nicht ihn ſtrafen; der Monarch iſt unverletzlich. Die richterliche Gewalt wird durch eine Jury ausgeübt, deren Mitglieder vom Volke erwählt werden. Auf dieſer Theilung der drei Gewalten und auf ihrem geſetzmäßigen Zuſammenwirken beruht die Wohlfahrt des Staats.

Dies ſind die politiſchen Grundſätze, zu denen ſich Kant in dem angeführten Werke bekennt. Wie man ſieht, enthält dieſe Theorie im Weſentlichen nichts Anderes, als die, ſchon lange in England in praktiſcher Geltung beſtehenden, damals aber eben durch zwei große Revolutionen, die nordamerikaniſche und die franzöſiſche, zur allgemeinen Anerkennung gelangten conſtitutionellen Prinzipien. In der That hatten namentlich die franzöſiſchen Ideen auch in Deutſchland Eingang gefunden und fingen an, die Grundfeſten des alten Feudalrechts zu erſchüttern. Kant hatte den Muth, dieſe Ideen unter einer wiſſenſchaftlichen Form aufzuſtellen und zu vertheidigen, und auf dieſe Weiſe den Anſtoß zu einer Umgeſtaltung des öffentlichen Rechts in Deutſchland zu geben. Allein die deutſchen Verhältniſſe waren für ein ſolches Unternehmen noch nicht reif; die abſolute Regierungsform beſtand noch in Deutſchland in ihrer ganzen Strenge und mit allen ihren hiſtoriſchen und feudalen Attributen; die Nation gehorchte dieſer Gewalt, mehr noch aus einem angeborenen Inſtincte und einer Art religiöſer Hingebung an das Beſtehende, als durch äußeren Zwang. Die Ideen von Freiheit

und Gleichheit, mit wie lebhafter Begeiſterung man ſie auch anfangs aufgenommen, ſchreckten doch bald den geſetzlichen und friedliebenden Geiſt der Deutſchen ab durch den blutigen Ausgang, welchen man die Revolution nehmen ſah. Auch Kant ward durch dieſen Ausgang der von ihm mit ſo großen Erwartungen begrüßten Revolution aufs Aeußerſte betroffen, und wenn er gleich den politiſchen Prinzipien, welche durch dieſelbe zur Geltung gelangt waren, ſeine Beiſtimmung fortwährend nicht verſagen konnte, ſo empörte ſich doch ſein ſtrenges Rechtsgefühl und ſeine legitime Geſinnung gegen den Grundſatz der Selbſthülfe des Volks wider die Ungerechtigkeiten ſeiner Obrigkeit, wie ihn die Revolution proclamirt hatte. Aus ſolchen Stimmungen entſtand der „Anhang zur Rechtslehre," welcher ſomit eigentlich nur gegen die Ausſchweifungen der politiſchen Freiheit, die Anarchie, gerichtet war, allein freilich dabei nicht ſtehen blieb, ſondern auch manche der in der Rechtslehre vertheidigten politiſchen Prinzipien beſchränkte und theilweiſe widerrief.

Das Volk, heißt es in dieſem Anhange, hat nicht das Recht, ſich den Anordnungen des Staatsoberhaupts zu widerſetzen, ſelbſt dann nicht, wenn dieſe Anordnungen geſetzwidrig und despotiſch ſein ſollten; es hat blos das Recht, bei dem Monarchen über die Misbräuche der Regierung Beſchwerde zu führen und um Abſtellung dieſer Misbräuche auf dem Wege einer, von dem Regenten ausgehenden Reform zu bitten; niemals aber darf es ſeine verletzten Rechte durch eine Revolution wiederherzuſtellen ſuchen. Iſt jedoch eine Revolution ausgebrochen, iſt die herrſchende Dynaſtie entſetzt und eine neue Regierung, mit einer neuen Verfaſſung, an die Stelle der alten getreten, ſo muß auch die nunmehr beſtehende Ordnung der Dinge heilig gehalten und der neu eingeſetzten Gewalt derſelbe Gehorſam geleiſtet werden,

wie der früheren. Jedoch verliert der entthronte Monarch dadurch keineswegs seine Ansprüche auf die Krone, wenn er denselben nicht durch einen freiwilligen Act der Abdankung entsagt.

Die Volksvertreter, sagt Kant weiter, denken in der Regel wenig daran, die Rechte und Freiheiten ihrer Committenten zu vertheidigen, sondern suchen vielmehr nur Aemter für sich und ihre Verwandten und machen sich zu willigen Werkzeugen der despotischen Absichten der Regierung. Daher sind die repräsentativen Formen eine bloße Täuschung und begünstigen weit mehr den Despotismus, als die Freiheit, indem sie die Regierungshandlungen mit der Autorität der Volksvertretung decken.

An einer andern Stelle erklärt sich allerdings Kant für die Republik, als die beste aller Regierungsformen, und zwar aus dem Grunde, weil in der Republik das Gesetz selbst herrsche, nicht der Wille einer einzelnen Person oder einer Körperschaft.

Das Völkerrecht handelt von dem Kriege, den Friedensschlüssen, der Neutralität und der Idee eines allgemeinen Völkercongresses, durch welchen ein ewiger Friede verbürgt sein soll.

Das Weltbürgerrecht endlich beruht auf dem Handelsverkehr der verschiedenen Nationen unter einander. Der Verkehr, d. h. der gegenseitige Austausch der Producte der verschiedenen Länder ist, nach der Ansicht Kants, ein Postulat des Rechts. Denn, sagt Kant, jede Nation hat ein gewisses Recht auf den Mitgebrauch der Erzeugnisse aller andern Länder. Die mächtigen Hebel dieses internationalen Verkehrs sind die Schifffahrt und die Kolonisation; doch darf die Letztere nicht mit Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit verknüpft sein, sie darf nicht die Eingeborenen der Landstriche,

welche man in Beſitz nimmt, rechtlos vertreiben oder gar ausrotten. Auch der größte Vortheil, der dadurch für die Civiliſation gewonnen wird, kann nicht die kleinſte Ungerechtigkeit entſchuldigen, welche man unter dieſem Vorwande übt.

Kant hat ſeine politiſchen Ideen, welche er hier im unmittelbaren Zuſammenhange mit dem Ganzen ſeiner praktiſchen Philoſophie darſtellt, auch noch in andern Schriften auf mehr aphoriſtiſche Weiſe entwickelt. Ein vollſtändiges Syſtem der Politik, von philoſophiſchem Standpunkte aus, zu bearbeiten, ſcheint längere Zeit hindurch eine Lieblingsidee Kants geweſen zu ſein, deren Ausführung jedoch durch ſein vorgerücktes Alter verhindert ward. Von den kleineren politiſchen Abhandlungen erwähnen wir hier vorzugsweiſe den Aufſatz: „Zum ewigen Frieden," einen zweiten, welcher über den Gemeinſpruch: „Das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nicht für die Praxis," namentlich in ſeiner Anwendung auf das Recht und die Politik, ſich verbreitet, und hauptſächlich gegen Hobbes die Theorie vom ſtaatsbürgerlichen Vertrage, gegen Moſes Mendelsſohn die Idee einer fortſchreitenden Entwickelung der Menſchheit und der Möglichkeit eines ewigen Friedens vertheidigt; endlich auch die Abhandlung: „Was iſt Aufklärung?" Ohne uns hier auf eine eigentliche Analyſe und Kritik dieſer Schriften einzulaſſen (da die in denſelben entwickelten Prinzipien keine andere ſind, als die auch in der Rechtslehre dargeſtellten), glauben wir doch, einzelne Stellen daraus anführen zu müſſen, worin ſich Kants politiſche Geſinnung beſonders klar abſpiegelt oder welche zur Beurtheilung der Richtigkeit und Fruchtbarkeit ſeiner philoſophiſchen Prinzien, in ihrer Anwendung auf die allgemeinen ſocialen Verhältniſſe, beitragen können.

In der Schrift: „Zum ewigen Frieden," entwickelt

Kant zuerſt die ſtaatsrechtlichen und namentlich völkerrechtlichen Grundſätze, welche die praktiſche Vernunft, das Rechtsgeſetz, enthält. Er ſtellt dieſelben dar unter der Form von „Präliminar- und Definitivartikeln zum ewigen Frieden unter den Staaten.“ Die Präliminarartikel heißen:

1) Es ſoll kein Friedensſchluß für einen ſolchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden.

2) Es ſoll kein für ſich beſtehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von einem andern Staate durch Erbung, Tauſch, Kauf oder Schenkung erworben werden können.

3) Stehende Heere ſollen mit der Zeit ganz aufhören.

4) Es ſollen keine Staatsſchulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden.

5) Kein Staat ſoll ſich in die Verfaſſung und Regierung eines andern Staates gewaltthätig einmiſchen.

6) Es ſoll ſich kein Staat im Kriege mit einem andern ſolche Feindſeligkeiten erlauben, welche das wechſelſeitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müſſen, als da ſind, Anſtellung von Meuchelmördern, Giftmiſchern, Brechung der Capitulationen, Anſtiftung des Verraths in dem bekriegten Staate.

Hierauf folgen drei Definitivartikel, nämlich:

1) „Die bürgerliche Verfaſſung in jedem Staate ſoll republikaniſch ſein,“ d. h. ſie ſoll die Freiheit, Gleichheit und Selbſtſtändigkeit aller Staatsbürger, folglich auch deren entſcheidende Mitwirkung bei allen öffentlichen Angelegenheiten zum Prinzipe haben. Kant meint, der Bürger, auf welchen alle Laſten und Uebel des Kriegs zurückfallen, werde ſich wohl bedenken, ſeine Einwilligung dazu zu geben, während das Staatsoberhaupt, wenn dieſem allein die Entſchei-

dung über Krieg und Frieden anheimgegeben ſei, weit unbedenklicher Krieg anfange, „da der Monarch, der (bei einer ſolchen Verfaſſung) nicht Staatsgenoſſe, ſondern Staatseigenthümer iſt, an ſeinen Tafeln, Jagden, Luſtſchlöſſern, Hoffeſten u. dergl. m. durch den Krieg nicht das Mindeſte einbüße, dieſen alſo wie eine Art von Luſtparthie aus unbedeutenden Urſachen beſchließen und, der Anſtändigkeit halber, dem, dazu allezeit fertigen, diplomatiſchen Corps die Rechtfertigung deſſelben überlaſſen könne.“

2) „Das Völkerrecht ſoll auf einen Föderalism freier Staaten gegründet ſein.“

3) „Das Weltbürgerrecht ſoll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeſchränkt ſein.“

Das Intereſſanteſte in dieſer Abhandlung iſt die Art und Weiſe, wie Kant die Ausführbarkeit jener idealen Vernunftgeſetze in der Wirklichkeit der gegebnen Staatenverhältniſſe nachzuweiſen verſucht. Wohl einſehend, daß Das, was ſein *ſoll*, deshalb noch nicht immer und überall wirklich *iſt*, forſcht er nach einer „Garantie des ewigen Friedens,“ und findet dieſelbe in nichts Andrem, als dem, nach Geſetzen der Zweckmäßigkeit eingerichteten *Naturmechanismus*. Dieſe Idee, welche eine Anwendung der in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft aufgeſtellten Prinzipien auf die Politik enthält, findet ſich in folgenden Sätzen entwickelt:

„Das, was dieſe Gewähr (Garantie) leiſtet, iſt nichts Geringeres, als die große Künſtlerin, *Natur*, aus deren mechaniſchem Laufe ſichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menſchen Eintracht, ſelbſt wider ihren Willen, emporkommen zu laſſen und darum, gleich als Nöthigung einer, ihren Wirkungsgeſetzen nach uns unbekannten Urſache, *Schickſal*, bei Erwägung aber ihrer Zweck-

mäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menſchlichen Geſchlechts gerichteten und dieſen Weltlauf prädeterminirenden Urſache, Vorſehung genannt wird, die wir zwar eigentlich nicht an dieſen Kunſtanſtalten der Natur erkennen, oder auch nur daraus auf ſie ſchließen, ſondern (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt) nur hinzudenken können und müſſen, um uns von ihrer Möglichkeit, nach der Analogie menſchlicher Kunſthandlungen, einen Begriff zu machen; deren Verhältniß und Zuſammenſtimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorſchreibt (dem moraliſchen), ſich vorzuſtellen, eine Idee iſt, die zwar in theoretiſcher Abſicht überſchwenglich, in praktiſcher aber (z. B. in Anſehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanismus der Natur dazu zu benutzen) dogmatiſch und ihrer Realität nach wohl gegründet iſt.“

Was hat nun die Natur gethan, wodurch eine Gewährleiſtung für die Herſtellung eines rechtlichen Verhältniſſes unter den Menſchen auf der ganzen Erde gegeben wäre?

Die Natur hat für den Menſchen, gemäß den Zwecken ſeiner thieriſchen Exiſtenz, die Erde ſo eingerichtet, daß derſelbe überall leben und ſich erhalten kann.

Sie hat aber auch, um alle Gegenden der Erde zu bevölkern, die Menſchen durch den Krieg (der in dem menſchlichen Weſen begründet iſt) in die entfernteſten und ſelbſt unwirthbarſten Theile der Erde getrieben.

Aber auch den Vernunftzwecken der Menſchen kommt die Natur durch ihre mechaniſchen Geſetze entgegen.

Sie zwingt die Menſchen durch ihre eignen ſelbſtſüchtigen Meinungen zur Beſchränkung dieſer Neigungen, zur Unterordnung unter ein allgemeines Rechtsgeſetz und eine bürgerliche Verfaſſung, und bereitet dadurch den Zuſtand der

Geſetzlichkeit, Gleichheit und Freiheit Aller vor, den die Vernunft in der Idee anſtrebt.

Sie ſichert die Selbſtſtändigkeit der Staaten gegen die Eroberungspläne herrſchſüchtiger Staatsoberhäupter, gegen die Verſchmelzung in eine Univerſalmonarchie (welche ſtets einen ſeelenloſen Despotismus erzeugt, der zuletzt in Anarchie übergeht), und zwar bedient ſie ſich hierzu zweier Mittel, der Verſchiedenheit der Sprachen und der Religionen, „die zwar," ſagt Kant, „den Hang zum wechſelſeitigen Haſſe und den Vorwand zum Kriege bei ſich führt, aber doch, bei anwachſender Kultur und allmäliger Annäherung der Menſchen, zu größerer Einſtimmung in den Prinzipien, zum Einverſtändniß in einen Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotismus, durch Schwächung aller Kräfte, ſondern durch ihr Gleichgewicht, im lebhaften Wetteifer derſelben, hervorgebracht und geſichert wird."

„So wie nun die Natur (fährt Kant fort) weislich die Völker trennt, welche der Wille jedes Staats, und zwar ſelbſt nach Gründen des Völkerrechts, gern unter ſich, durch Liſt oder Gewalt, vereinigen möchte, ſo vereinigt ſie auch andererſeits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewaltthätigkeit und Krieg nicht würde geſichert haben, durch den wechſelſeitigen Eigennutz. Es iſt der Handelsgeiſt, der mit dem Kriege zuſammen nicht beſtehen kann, und der früher oder ſpäter ſich jedes Volk bemächtigt. Weil nämlich unter allen, der Staatsmacht untergeordneten Mächten (Mitteln) die Geldmacht wohl die zuverläſſigſte ſein möchte, ſo ſehen ſich Staaten (freilich nicht eben durch Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edlen Frieden zu befördern und, wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittelungen abzuwehren, gleich als ob ſie deshalb im beſtändigen Bündniſſe ſtänden; denn

große Vereinigungen zum Kriege können, der Natur der Sache nach, ſich nur höchſt ſelten zutragen und noch ſeltner glücken.

Auf dieſe Art garantirt die Natur, durch den Mechanism in den menſchlichen Neigungen ſelbſt, den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend iſt, die Zukunft deſſelben (theoretiſch) zu weiſſagen, aber doch in praktiſcher Abſicht zulangt, und es zur Pflicht macht, zu dieſem (nicht blos chimäriſchen) Zwecke hinzuarbeiten."

Geſtützt auf dieſe Idee, daß nämlich die Naturordnung ſelbſt, in ihrer höhern Zweckmäßigkeit, mit dem Vernunftgeſetz oder der Rechtsidee übereinſtimme, behauptet nun Kant auch die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer mit den ſtrengen Moral- und Rechtsbegriffen einhelligen, einer wahrhaft moraliſchen Politik, welche alſo nicht, als bloße Klugheitslehre (wie die gewöhnliche Politik allerdings thut), die Menſchen und die Verhältniſſe nach ihren willkührlichen Zwecken zu lenken trachtet, ſondern lediglich auf die Erfüllung des Vernunftgebots ausgeht, in der ſichern Ueberzeugung, daß dieſer Vernunftzweck erreichbar ſein müſſe. Höchſt bedeutſam — auch noch für unſre Zeit — iſt der Grundſatz, welchen Kant als Unterſcheidungsmerkmal der ſittlichen und der unſittlichen Politik aufſtellt. Er heißt:

1) „Alle, auf das Recht anderer Menſchen bezogenen Handlungen, deren Maxime ſich nicht mit der Publicität verträgt, ſind unrecht."

2) „Alle Maximen, die der Publicität bedürfen, um ihren Zweck nicht zu verfehlen, ſtimmen mit Recht und Politik vereinigt zuſammen."

Zu dieſen Sätzen müſſen wir eine kurze Bemerkung machen. Vollkommen ſtimmen wir dem letztern Satze bei, daß Maßregeln, welche das Licht der Publicität, das Urtheil der öffentlichen Meinung nicht nur nicht ſcheuen, ſondern

ſogar ſuchen und dadurch erſt rechte Kraft gewinnen, daß ſolche Maßregeln dem Prinzip einer ſittlichen Politik angemeſſen und für das wahre Wohl des Staats und aller ſeiner Bürger erſprießlich ſein müſſen.

Dagegen möchten wir nicht unbedingt die in dem erſtern Satze ausgeſprochene Anſicht theilen. Kant führt als Beweis für dieſelbe an, daß, wenn z. B. die Unterthanen eines Staats gegen das Staatsoberhaupt ſich empören wollten, die öffentliche Bekanntmachung dieſes Entſchluſſes ihr Vorhaben ſogleich vereiteln würde, woraus folge, daß dieſes Vorhaben ſelbſt unrecht ſei. Dies ſcheint uns in doppelter Hinſicht unrichtig. Einmal nämlich, könnte wohl ein Aufruhr gleich von Anfang an ſo allgemein und folglich ſo übermächtig ſein, daß die Theilnehmer daran recht gut wagen dürften, ihre Abſichten öffentlich auszuſprechen; ja es könnte ſogar dies für ihre Zwecke nothwendig ſein, um nämlich Sympathien unter dem Volke zu erregen und noch mehr Theilnehmer an ſich zu ziehen (wir erinnern hierbei nur an die franzöſiſche Revolution von 1830, welche keineswegs eine Folge geheimer Machinationen war, denn die Journale predigten ganz öffentlich die Nothwendigkeit eines Widerſtandes gegen die Ordonnanzen); ſodann aber müßte man, nach dieſer Maxime, noch weiter gehen, wo man dann zuletzt auf Abſurditäten kommen würde. Wenn z. B. in einem Staate ein allmächtiger Miniſter despotiſch regierte, ſo würde doch gewiß, ſelbſt nach Kants Theorie, jeder Unterthan das vollkommenſte Recht haben, ſich über dieſen Despotismus beim Staatsoberhaupte zu beklagen. Gleichwohl aber dürfte Keiner dieſe Abſicht laut werden laſſen, denn, ſobald der Miniſter davon erführe, würde er wahrſcheinlich den Beſchwerdeführer, ehe derſelbe zum Monarchen gelangte, auf eine oder die andere Weiſe beſeitigen und alſo die Ausführung ſeines Vorhabens hindern. Ebenſo falſch

iſt die Behauptung, daß die Vereinigung mehrerer Staaten zum Angriff auf einen übermächtigen, der ihre Selbſtſtändigkeit durch ſeine Uebermacht bedroht, — doch ohne vorhergegangene wirkliche Beleidigung von Seiten dieſes letztern — darum unrecht ſei, weil, wenn dieſer Plan vorher bekannt würde, der große Staat die kleineren, vor ihrer Vereinigung, verſchlingen würde. Denn, angenommen, daß eine Beleidigung gegen einen dieſer kleinern Staaten von Seiten des größern ſtattgefunden hätte, ſo würde gleichwohl, wenn der beleidigte Staat die Abſicht merken ließe, ſich mit andern zur Erwiderung dieſer Beleidigung und zum Schutz gegen den Beleidiger zu verbinden, aller Wahrſcheinlichkeit nach, das Verfahren des Letztern ganz das nämliche ſein, wie in dem von Kant geſetzten Falle, woraus deutlich erhellt, daß eine ſolche Politik des kleinen Staates, ſich nämlich gegen einen großen offen aufzulehnen, zwar in jedem Falle höchſt unklug, aber doch keineswegs in allen den Fällen ungerecht ſein würde, in welchen wir, nach dem von Kant angegebenen Kriterium, dies anzunehmen befugt wären.

Allerdings aber iſt die größtmögliche Oeffentlichkeit aller Staatsmaximen und Staatsacte das ſicherſte Mittel zur Herſtellung eines wahrhaft rechtlichen, ſittlichen und ſocialen Verhältniſſes ſowohl zwiſchen den verſchiedenen Theilen eines und deſſelben Gemeinweſens, als auch unter den getrennten Gemeinweſen ſelbſt, und wenn Kant die ganze, ungeheure Macht und die ſittliche Bedeutung der öffentlichen Meinung noch nicht hinlänglich klar begriff, ſo iſt es immer ein großer Vorzug ſeines politiſchen Syſtems, zumal wenn man es mit denen ſpäterer Philoſophen, die alſo der Neuzeit näher ſtanden, vergleicht, daß er die Publicität, die Offenheit, Geradheit und Wahrhaftigkeit als die ſicherſten Grundlagen einer weiſen und ſittlichen Politik erkannte.

Auch in der zweiten der angeführten Abhandlungen erklärt ſich Kant für die unbedingte Preßfreiheit oder, wie er es nennt, „die Freiheit der Feder," als eine Forderung der Vernunft, als ein unverlierbares Recht jedes Staatsbürgers, und zugleich als das einzige Mittel, um den Unterthanen vor Rechtsverletzungen durch das Staatsoberhaupt ſicher zu ſtellen. Man muß ſich hierbei erinnern, daß Kant das Recht des offnen Widerſtandes gegen das Staatsoberhaupt für durchaus unſtatthaft erklärte. Die geſetzlichen Bürgſchaften aber, welche in der Trennung der Gewalten, in der Zuſtimmung der Volksvertretung zu den Geſetzen, in der Verantwortlichkeit der Miniſter u. a. m. liegen, wenn ſie auch unſerm Philoſophen, der Theorie nach, nicht unbekannt waren (er erwähnt die meiſten derſelben ausdrücklich in ſeiner Rechtslehre), mochten ihm doch, eben weil er ſie nur in der Theorie oder aus einer entfernten und unvollſtändigen Beobachtung ihrer Folgen kannte, unzureichend oder gar bedenklich erſcheinen, wie dies ſeine Bemerkung über die Volksvertretung in dem Anhange zur Rechtslehre beſtätigt. So blieb ihm allerdings, zum Schutze gegen Misbrauch der Oberherrſchaft, Nichts übrig, als die Forderung unbedingter Redefreiheit. Er begründet dieſe Forderung in folgenden Sätzen.

„Der nichtwiderſpenſtige Unterthan muß annehmen können, ſein Oberherr wolle ihm nicht Unrecht thun. Mithin, da jeder Menſch doch ſeine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er ſelbſt zu urtheilen befugt iſt, das Unrecht aber, welches ihm, ſeiner Meinung nach, widerfährt, nach jener Vorausſetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewiſſer Folgen aus Geſetzen der oberſten Macht geſchieht; ſo muß dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünſtigung des Oberherrn ſelbſt, die Befugniß zuſtehen, ſeine Meinung über Das, was

von den Verfügungen deſſelben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Weſen zu ſein ſcheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn, daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren oder einer Sache unkundig ſein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmliſchen Eingebungen begnadigt und über die Menſchheit erhaben vorſtellen. Alſo iſt die Freiheit der Feder — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfaſſung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Unterthanen, die jene noch dazu ſelbſt einflößt, gehalten (und darin beſchränken ſich auch die Federn einander ſelbſt, damit ſie nicht ihre Freiheit verlieren), — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn dieſe Freiheit ihm auch abſprechen zu wollen, iſt nicht allein ſo Viel, als, ihm allen Anſpruch auf Recht in Anſehung des oberſten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, ſondern auch dem Letzteren, deſſen Wille blos dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräſentirt, Unterthanen, als Bürgern, Befehle giebt, alle Kenntniß von Dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er ſelbſt abändern würde, und ihn mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzen. Dem Oberhaupte aber Beſorgniſſe einzuflößen, daß durch Selbſt- und Lautdenken Unruhen im Staat erregt werden dürften, heißt ſo Viel, als, ihm Mistrauen gegen ſeine eigene Macht oder auch Haß gegen ſein Volk erwecken.

Es muß in jedem gemeinen Weſen ein Gehorſam unter dem Mechanismus der Staatsverfaſſung nach Zwangsgeſetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein Geiſt der Freiheit ſein, da Jeder in Dem, was allgemeine Menſchenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu ſein verlangt, daß dieſer Zwang rechtmäßig ſei, damit er nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathe. Der Erſtere, ohne den Letzteren, iſt die veranlaſſende Urſache aller geheimen Geſellſchaften. Denn es iſt ein Naturberuf der Menſchheit, ſich, vornämlich

in Dem, was den Menſchen überhaupt angeht, einander mitzutheilen; jene Geſellſchaften alſo würden wegfallen, wenn dieſe Freiheit begünſtigt wird. Und wodurch anders können auch der Regierung Kenntniſſe kommen, die ihre eigene, weſentliche Abſicht befördern, als dadurch, daß ſie den in ſeinem Urſprung und in ſeinen Wirkungen ſo achtungswürdigen Geiſt der Freiheit ſich äußern läßt?"

Wir fügen endlich noch eine Stelle aus der Abhandlung Kants über die Aufklärung bei, worin die Denk- und Schreibfreiheit beſonders in Beziehung auf Religionsſachen vertheidigt und ſomit eine Frage berührt wird, welche eben jetzt die öffentliche Meinung in Deutſchland in ſo lebhafte Bewegung geſetzt hat. Kant ſagt daſelbſt:

„Ein Publicum kann nur langſam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von perſönlichem Depotism und gewinnſüchtiger oder herrſchſüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen, ſondern neue Vorurtheile werden ebenſowohl, als die alten, zum Leitfaden des gedankenloſen großen Haufens dienen.

Zu dieſer Aufklärung aber wird Nichts erfordert, als Freiheit; und zwar die unſchädlichſte unter Allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die, von ſeiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räſonnirt nicht! Der Officier ſagt: räſonnirt nicht, ſondern exercirt! Der Finanzrath: räſonnirt nicht, ſondern bezahlt! Der Geiſtliche: räſonnirt nicht, ſondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt ſagt: räſonnirt, ſo Viel Ihr wollt und worüber Ihr wollt; abergehorcht!) Hier iſt überall Einſchränkung der Freiheit. Welche Einſchränkung aber iſt der Aufklärung hinderlich? welche nicht, ſondern ihr wohl

gar beförderlich? Ich antworte: der öffentliche Gebrauch ſeiner Vernunft muß jederzeit frei ſein, und der allein kann Aufklärung unter Menſchen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derſelben aber darf öfters ſehr enge eingeſchränkt ſein, ohne doch darum den Fortſchritt der Aufklärung ſonderlich zu hindern. Ich verſtehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche ſeiner Vernunft denjenigen, den Jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publicum der Leſewelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewiſſen, ihm anvertrauten bürgerlichen Poſten oder Amte von ſeiner Vernunft machen darf. Nun iſt zu manchen Geſchäften, die in das Intereſſe des gemeinen Weſens laufen, ein gewiſſer Mechanism nothwendig, vermittelſt deſſen einige Glieder des gemeinen Weſens ſich blos paſſiv verhalten müſſen, um durch eine künſtliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet oder wenigſtens von der Zerſtörung dieſer Zwecke abgehalten zu werden. Hier iſt es nun freilich nicht erlaubt, zu räſonniren, ſondern man muß gehorchen. Sofern ſich aber dieſer Theil der Maſchine zugleich als Glied eines gemeinen Weſens, ja ſogar der Weltbürgergeſellſchaft anſieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der ſich an ein Publicum im eigentlichen Verſtande durch Schriften wendet, kann er allerdings räſonniren, ohne daß dadurch die Geſchäfte leiden, zu denen er zum Theil als paſſives Glied angeſetzt iſt. So würde es ſehr verderblich ſein, wenn ein Officier, dem von ſeinem Obern Etwas anbefohlen wird, im Dienſte über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieſes Befehls laut vernünfteln wollte; er muß gehorchen. Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter über die Fehler im Kriegsdienſte Anmerkungen zu machen und dieſe dem Publicum zur Beurtheilung vorzulegen. Der Bürger kann ſich nicht weigern, die

ihm auferlegten Abgaben zu leiſten; ſogar kann ein vorwitziger Tadel ſolcher Auflagen, wenn ſie von ihm ſelbſt geleiſtet werden ſollen, als ein Scandal, das allgemeine Widerſetzlichkeiten veranlaſſen könnte, beſtraft werden. Eben derſelbe handelt deſſenungeachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er, als Gelehrter, wider die Unſchicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit ſolcher Ausſchreibungen öffentlich ſeine Gedanken äußert. Ebenſo iſt ein Geiſtlicher verbunden, ſeinen Katechismusſchülern und ſeiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, ſeinen Vortrag zu thun, denn er iſt auf dieſe Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja ſogar den Beruf dazu, alle ſeine ſorgfältig geprüften und wohlgemeinten Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol, und Vorſchläge wegen beſſerer Einrichtung des Religions- und Kirchenweſens, dem Publicum mitzutheilen. Es iſt hierbei auch Nichts, was dem Gewiſſen zur Laſt gelegt werden könnte. Denn, was er zufolge ſeines Amts, als Geſchäftsträger der Kirche, lehrt, Das ſtellt er als Etwas vor, in Anſehung Deſſen er nicht freie Gewalt hat, nach eigenem Gutdünken zu lehren, ſondern das er nach Vorſchrift und im Namen eines Andern vorzutragen angeſtellt iſt. Er wird ſagen: unſere Kirche lehrt Dieſes oder Jenes; Das ſind die Beweisgründe, deren ſie ſich bedient. Er zieht alsdann allen praktiſchen Nutzen für ſeine Gemeinde aus Satzungen, die er ſelbſt nicht mit voller Ueberzeugung unterſchreiben würde, zu deren Vortrag er ſich gleichwohl anheiſchig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich iſt, daß darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigſtens doch nichts der innern Religion Widerſprechendes darin angetroffen wird. Denn, glaubte er das Letztere darin zu finden, ſo würde er ſein Amt mit Gewiſſen nicht verwalten können; er müßte es niederlegen. Der Ge-

brauch alſo, den ein angeſtellter Lehrer von ſeiner Vernunft vor ſeiner Gemeinde macht, iſt blos ein Privatgebrauch, weil dieſe immer nur eine häusliche, obzwar noch ſo große Verſammlung iſt; und in Anſehung deſſen iſt er, als Prieſter, nicht frei, und darf es auch nicht ſein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publicum, nämlich der Welt, ſpricht, mithin der Geiſtliche im öffentlichen Gebrauche ſeiner Vernunft, genießt einer unbeſchränkten Freiheit, ſich ſeiner Vernunft zu bedienen und in ſeiner eigenen Perſon zu ſprechen. Denn, daß die Vormünder des Volks (in geiſtlichen Dingen) ſelbſt wieder unmündig ſein ſollen, iſt eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.

Aber, ſollte nicht eine Geſellſchaft von Geiſtlichen, etwa eine Kirchenverſammlung, berechtigt ſein, ſich eidlich auf ein gewiſſes, unveränderliches Symbol zu verpflichten, um ſo eine unaufhörliche Obervormundſchaft über jedes ihrer Glieder und, vermittelſt dieſer, über das Volk zu führen, und dieſe ſogar zu verewigen? Ich ſage: Das iſt ganz unmöglich. Ein ſolcher Contract, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menſchengeſchlecht abzuhalten geſchloſſen würde, iſt ſchlechterdings null und nichtig, — und ſollte er auch durch die obere Gewalt, durch Reichstage und die feierlichſten Friedensſchlüſſe beſtätigt ſein. Ein Zeitalter kann ſich nicht verbinden und darauf verſchwören, das folgende in einen Zuſtand zu ſetzen, darin es ihm unmöglich werden muß, ſeine (vornehmlich ſo ſehr angelegentliche) Erkenntniſſe zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiterzuſchreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menſchliche Natur, deren urſprüngliche Beſtimmtheit gerade in dieſem Fortſchreiten beſteht, und die Nachkommen ſind alſo vollkommen

dazu berechtigt, jene Beſchlüſſe, als unbefugter und frevelhafter Weiſe genommen, zu verwerfen. Der Probirſtein alles Deſſen, was über ein Volk als Geſetz beſchloſſen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk ſich ſelbſt wohl ein ſolches Geſetz auferlegen könnte? Nun wäre Das wohl, gleichſam in der Erwartung eines Beſſeren, auf eine beſtimmte, kurze Zeit möglich, um eine gewiſſe Ordnung einzuführen, indem man es zugleich jedem der Bürger, vornehmlich dem Geiſtlichen, frei ließe, in der Qualität eines Gelehrten öffentlich, d. h. durch Schriften, über das Fehlerhafte der dermaligen Einrichtung ſeine Anmerkungen zu machen, indeſſen die eingeführte Ordnung noch immer fortdauerte, bis die Einſicht in die Beſchaffenheit dieſer Sachen öffentlich ſo weit gekommen und bewährt worden, daß ſie durch Vereinigung ihrer Stimmen (wenn gleich nicht aller) einen Vorſchlag vor den Thron bringen könnten, um diejenigen Gemeinden in Schutz zu nehmen, die ſich etwa, nach ihren Begriffen der beſſeren Einſicht, zu einer veränderten Religionseinrichtung geeinigt hätten, ohne doch diejenigen zu hindern, die es beim Alten wollten bewenden laſſen. Aber auf eine beharrliche, von Niemanden öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfaſſung, auch nur binnen der Lebensdauer eines Menſchen, ſich zu einigen, und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menſchheit zur Verbeſſerung gleichſam zu vernichten und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenſchaft nachtheilig zu machen, iſt ſchlechterdings unerlaubt.

Wenn der Monarch nur darauf ſieht, daß alle wahre oder vermeinte Verbeſſerung mit der bürgerlichen Ordnung zuſammen beſtehe, ſo kann er ſeine Unterthanen übrigens machen laſſen, was ſie um ihres Seelenheils willen zu thun für nöthig finden; Das geht ihn Nichts an, wohl aber, zu verhüten, daß Einer den Andern gewaltthätig hindere, an

der Beſtimmung und Beförderung deſſelben nach allem ſeinem Vermögen zu arbeiten. Es thut ſelbſt ſeiner Majeſtät Abbruch, wenn er ſich hierein miſcht, ſowohl wenn er Dies aus eigner höchſter Einſicht thut, als auch, wenn er ſeine oberſte Gewalt ſo weit erniedrigt, den geiſtlichen Despotismus einiger Tyrannen in ſeinem Staate gegen ſeine übrigen Unterthanen zu unterſtützen.“

In einem andern Werke, betitelt: „Ideen zu einer allgemeinen Geſchichte der Menſchheit vom weltbürgerlichen Standpunkte aus,“ erklärt ſich Kant folgendermaßen über die Entwickelung des Menſchengeſchlechts: Jeder Menſch, ſagt er, hat die Beſtimmung, ſeine Kräfte und Talente zu vervollkommnen. Dieſe Beſtimmung kann jedoch der Einzelne nur ſehr unvollkommen erreichen; denn Mancher hat kaum ſeine Ausbildung begonnen, ſo wird dieſelbe durch den Tod unterbrochen. Folglich, ſchließt Kant, bedarf es für das große Werk der Kulturentwickelung der vereinigten Kräfte des ganzen menſchlichen Geſchlechts. Es bedarf einer Fortpflanzung der Mittel und Ideen der Civiliſation von Individuum zu Individuum, von Geſchlecht zu Geſchlecht, damit jedes Individuum und jede Zeit die Reſultate der vorhergegangenen Kulturſtufe aufnehme und vervollſtändige. Die Einzelnen ſterben, die Menſchheit ſtirbt nicht aus.

Die Natur hat dem Menſchen den Trieb der Selbſterhaltung gegeben, durch welchen er inſtinctartig ſein ſinnliches Daſein friſtet und fortpflanzt; allein weiſe hat ſie es ſo eingerichtet, daß er für die Befriedigung der höhern Bedürfniſſe ſeines Lebens den freien Gebrauch ſeiner geiſtigen Kräfte nöthig hat. Um ihn zur Entwickelung dieſer Kräfte anzuſpornen, hat ſie zwei mächtige Triebfedern in ihn gelegt: die Eigenliebe und den Trieb der Geſelligkeit. Als geſelliges Weſen, ſucht der Menſch die Verbindung mit andern Men-

ſchen, und vermöge ſeiner Eigenliebe ſtrebt er, der Erſte unter ſeines Gleichen zu ſein. Dies Streben treibt ihn zur Thätigkeit an und ſetzt alle Federn ſeines Geiſtes in Bewegung.

Um jedoch das Gleichgewicht unter dieſen beiden, ſich bekämpfenden Trieben herzuſtellen, bedarf die Geſellſchaft beſtimmter Bürgſchaften und Einrichtungen, öffentlicher Gewalten und einer zugleich ſtarken und freiſinnigen Regierung. Auch müſſen die äußeren Beziehungen der verſchiedenen Staaten zu einander in demſelben Geiſte geordnet ſein, und, ſtatt ſich zu bekämpfen, müſſen die Nationen ſich vereinigen und ein allgemeines Völkerbündniß auf der Grundlage des Rechts und der Civiliſation bilden. Dieſe Verbrüderung aller Nationen iſt der große Weltzweck, den die Natur oder, richtiger, die Vorſehung dem menſchlichen Geſchlechte vorgezeichnet hat, und welchen dieſes mit täglich erhöhter Kraft zu erreichen ſtrebt. Die Geſchichte lehrt uns, daß die Menſchheit ſich dieſem Ziele in einem ſtetigen Fortgange genähert hat, daß ein Volk nach dem andern aus dem urſprünglichen Zuſtande der Rohheit in den der Kultur und Aufklärung übergegangen iſt, und daß ſich das Bedürfniß eines dauerhaften Friedens und einer allgemeinen Aſſociation in allen Staaten immer lebhafter fühlbar macht, ein Beweis, daß die kosmopolitiſchen Ideen der Philoſophen nicht bloße Träume ſind, ſondern eine Wahrheit werden können.

Wir können uns nicht verſagen, hier die eignen Worte Kants anzuführen. „Die Staaten," ſagt derſelbe, „ſind jetzt ſchon in einem ſo künſtlichen Verhältniſſe gegen einander, daß keiner in der inneren Kultur nachlaſſen kann, ohne gegen die andern an Macht und Einfluß zu verlieren; alſo iſt, wo nicht der Fortſchritt, dennoch die Erhaltung dieſes Zweckes der Natur ſelbſt durch die ehrſüchtigen Abſichten derſelben ziemlich geſichert. Ferner: bürgerliche Freiheit kann jetzt auch

nicht ſehr wohl angetaſtet werden, ohne den Nachtheil davon in allen Gewerben, vornehmlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staats im äußeren Verhältniſſe zu fühlen. Dieſelbe Freiheit geht aber allmälig weiter. Wenn man den Bürger hindert, ſeine Wohlfahrt auf alle ihm ſelbſt beliebige Art, die nur mit der Freiheit Anderer zuſammen beſtehen kann, zu ſuchen, ſo hemmet man die Lebhaftigkeit des durchgängigen Betriebes und hiermit wiederum die Kräfte des Ganzen. Daher wird die perſönliche Einſchränkung in ſeinem Thun und Laſſen immer mehr aufgehoben, die allgemeine Freiheit der Religion nachgegeben, und ſo entſpringt allmälig, mit unterlaufendem Wahne und Grillen, Aufklärung, als ein großes Gut, welches das menſchliche Geſchlecht ſogar von der ſelbſtſüchtigen Vergrößerungsabſicht ſeiner Beherrſcher ziehen muß, wenn ſie nur ihren eigenen Vortheil verſtehen. Dieſe Aufklärung aber, und mit ihr auch ein gewiſſer Herzensantheil, den der aufgeklärte Menſch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muß nach und nach bis zu den Thronen hinaufgehen und ſelbſt auf ihre Regierungsgrundſätze Einfluß haben. Obgleich z. B. unſere Weltregierer zu öffentlichen Erziehungsanſtalten und überhaupt zu Allem, was das Weltbeſte betrifft, vorjetzt kein Geld übrig haben, weil alles auf den künftigen Krieg ſchon zum Voraus verrechnet iſt, ſo werden ſie doch ihren eigenen Vortheil darin finden, die obzwar ſchwachen und langſamen eigenen Bemühungen ihres Volks in dieſem Stücke wenigſtens nicht zu hindern. Endlich wird ſelbſt der Krieg allmälig nicht allein ein ſo künſtliches, im Ausgange von beiden Seiten ſo unſicheres, ſondern auch durch die Nachwehen, die der Staat in einer immer anwachſenden Schuldenlaſt (einer neuen Erfindung) fühlt, deren Tilgung unabſehlich wird, ein ſo

bedenkliches Unternehmen, dabei der Einfluß, den jede Staatserschütterung in unserem, durch seine Gewerbe so sehr verketteten Welttheil auf alle andere Staaten thut, so merklich, daß sich diese durch ihre eigne Gefahr gedrungen, obgleich ohne gesetzliches Ansehen, zu Schiedsrichtern anbieten und so Alles von Weitem zu einem künstigen großen Staatskörper anschicken, wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat. Obgleich dieser Staatskörper für jetzt nur noch sehr im rohen Entwurfe dasteht, so fängt sich dennoch gleichsam schon ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen ist, an zu regen, und dieses giebt Hoffnung, daß, nach manchen Revolutionen der Umbildung, endlich Das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schooß, worinn Alle ursprünglich entwickelt worden, dereinst einmal zu Stande kommen werde."

Ob wohl Kant in der heiligen Allianz und den europäischen Conferenzen die Verwirklichung seiner Idee erblicken würde?

Am Schlusse dieses Aufsatzes (welcher zuerst 1784 in der „Berliner Monatsschrift" erschien) bespricht Kant die Möglichkeit und den Werth eines Versuchs, „die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommne bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten." Er sagt hierüber Folgendes:

„Es ist zwar ein befremdlicher und, dem Anscheine nach, ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine Geschichte abfassen zu wollen; es scheint, in einer solchen Absicht könne nur ein Roman zu Stande kommen. Wenn man indessen annehmen darf, daß die Natur, selbst im Spiele der menschlichen Freiheit, nicht

ohne Plan und Endabſicht verfahre, ſo könnte dieſe Idee doch wohl brauchbar werden; und, ob wir gleich zu kurzſichtig ſind, den geheimen Mechanismus ihrer Veranſtaltung durchzuſchauen, ſo dürfte dieſe Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein ſonſt planloſes Aggregat menſchlicher Handlungen, wenigſtens im Großen, als ein Syſtem darzuſtellen. Denn, wenn man von der griechiſchen Geſchichte — als derjenigen, wodurch uns jede andere ältere und gleichzeitige aufbehalten worden, wenigſtens beglaubigt werden muß, — anhebt; wenn man derſelben Einfluß auf die Bildung und Misbildung des Staatskörpers des römiſchen Volks, und des letzteren Einfluß auf die Barbaren, die jenen wiederum zerſtörten, bis auf unſere Zeit verfolgt, dabei aber die Staatengeſchichte anderer Völker, ſowie deren Kenntniß durch eben dieſe aufgeklärten Nationen allmälig zu uns gelanget iſt, epiſodiſch hinzuthut: ſo wird man einen regelmäßigen Gang der Verbeſſerung der Staatsverfaſſung in unſerem Welttheile (der wahrſcheinlicherweiſe allen anderen dereinſt Geſetze geben wird) entdecken. Indem man ferner allenthalben auf die bürgerliche Verfaſſung und deren Geſetze und auf das Staatsverhältniß Acht hat, inſofern Beide durch das Gute, welches ſie enthielten, eine Zeit lang dazu dienten, Völker (mit ihnen auch Künſte und Wiſſenſchaften) emporzuheben und zu verherrlichen, durch das Fehlerhafte aber, das ihnen anhing, ſie wiederum zu ſtürzen, ſo doch, daß immer ein Keim der Aufklärung übrig blieb, der, durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende, noch höhere Stufe der Verbeſſerung vorbereitete: ſo wird ſich, wie ich glaube, ein Leitfaden entdecken, der nicht blos zur Erklärung des ſo verworrenen Spiels menſchlicher Dichtungen oder zur politiſchen Wahrſagerkunſt künftiger Staatsveränderungen dienen kann (ein Nutzen, den man ſchon ſonſt aus der Geſchichte der

Menſchen, wenn man ſie gleich als unzuſammenhängende Wirkung einer regelloſen Freiheit anſah, gezogen hat); ſondern es wird (was man, ohne einen Naturplan vorauszuſetzen, nicht mit Grund hoffen kann) eine tröſtende Ausſicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menſchengattung in weiter Ferne vorgeſtellt wird, wie ſie ſich endlich doch zu dem Zuſtande emporarbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in ſie legte, völlig können entwickelt und ihre Beſtimmung hier auf Erden kann erfüllt werden. Eine ſolche Rechtfertigung der Natur — oder beſſer der Vorſehung — iſt kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen beſondern Geſichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilfts, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftloſen Naturreiche zu preiſen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Theil des großen Schauplatzes der oberſten Weisheit, der von allem Dieſem den Zweck enthält, — die Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben ſoll, deſſen Anblick uns nöthigt, unſere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Abſicht anzutreffen, uns dahin bringt, ſie nur in einer andern Welt zu hoffen?

Daß ich mit dieſer Idee einer Weltgeſchichte, die gewiſſermaßen einen Leitfaden a priori hat, die Bearbeitung der eigentlichen, blos empiriſch abgefaßten Hiſtorie verdrängen wollte, wäre Misdeutung meiner Abſicht; es iſt nur ein Gedanke von Dem, was ein philoſophiſcher Kopf (der übrigens ſehr geſchichtskundig ſein müßte) noch aus einem andern Standpunkte verſuchen könnte. Ueberdem muß die, ſonſt rühmliche Umſtändlichkeit, mit der man jetzt die Geſchichte ſeiner Zeit abfaßt, doch einen Jeden natürlicher Weiſe auf die Bedenklichkeit bringen, wie es unſere ſpäteren Nachkommen anfangen werden, die Laſt von Geſchichte, die wir ihnen nach

einigen Jahrhunderten hinterlaſſen möchten, zu faſſen. Ohne Zweifel werden ſie die der älteſten Zeit, von der ihnen die Urkunden längſt erloſchen ſein dürften, nur aus dem Geſichtspunkte Deſſen, was ſie intereſſirt, nämlich, Desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Abſicht geleiſtet oder geſchadet haben, ſchätzen. Hierauf aber Rückſicht nehmen, ingleichen auf die Ehrbegierde, ſowohl der Staatsoberhäupter, als ihrer Diener, um ſie auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die ſpäteſte Zeit bringen kann: Das kann noch überdem einen kleinen Bewegungsgrund zum Verſuche einer ſolchen philoſophiſchen Geſchichte geben.“

Wie lebhaft unſren Philoſophen die Idee von der fortſchreitenden Entwickelung der Menſchheit beſchäftigte, ergiebt ſich daraus, daß er immer von Neuem darauf zurückkommt. So enthalten ſeine kleinern Schriften unter Anderm auch einen Aufſatz aus dem Jahre 1798, betitelt: „Erneuerte Frage, ob das menſchliche Geſchlecht im beſtändigen Fortſchreiten zum Beſſern ſei?“ Kant behauptet einen ſolchen Fortſchritt, ſowohl Denen gegenüber, welche einen Stillſtand, höchſtens Kreislauf der Menſchheit, als auch Denen, welche einen allmäligen Rückfall derſelben in Rohheit und Barbarei annehmen. „Wir können,“ ſagt er, „dieſe Behauptung, die allerdings, weil ſie auf die Zukunft geht, eigentlich eine Art von Wahrſagerei iſt, doch getroſt wagen, ſobald wir dieſelbe an eine Begebenheit in der Gegenwart dergeſtalt anzuknüpfen vermögen, daß wir in dieſer den Keim eines ſolchen Fortſchritts der Menſchheit, die Tendenz des Menſchengeſchlechts nach unendlicher Entwickelung und nach Erreichung eines höchſten Vernunftzweckes nachweiſen, wenn auch nur im Allgemeinen und, der Zeit wie der Art ihrer Verwirklichung nach, unbeſtimmt. Und welche Begebenheit bezeich-

net denn wohl Kant als diejenige, in der ſich jene Tendenz der Menſchheit zum Fortſchritt unwiderleglich kundgebe? Keine andere, als: die franzöſiſche Revolution. „Dieſe Begebenheit," heißt es in dem erwähnten Aufſatze, „iſt das Phänomen nicht einer Revolution, ſondern der Evolution einer naturrechtlichen Verfaſſung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht ſelbſt errungen wird, — indem der Krieg von innen und außen alle bisher beſtandene ſtatutariſche zerſtört, — die aber doch dahin führt, zu einer Verfaſſung hinzuſtreben, welche nicht kriegsſüchtig ſein kann, nämlich, der republikaniſchen, die es entweder ſelbſt der Staatsform nach ſein mag, oder auch nur nach der Regierungsart, bei der Einheit des Oberhaupts (des Monarchen), den Geſetzen analogiſch, die ſich ein Volk ſelbſt nach allgemeinen Rechtsprinzipien geben würde, den Staat verwalten zu laſſen.

Nun behaupte ich, dem Menſchengeſchlechte, nach den Aſpecten und Vorzeichen unſerer Tage, die Erreichung dieſes Zwecks und hiermit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortſchreiten deſſelben zum Beſſern, auch ohne Sehergeiſt, vorherſagen zu können, denn ein ſolches Phänomen in der Menſchengeſchichte vergißt ſich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menſchlichen Natur zum Beſſeren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit nach inneren Rechtsprinzipien im Menſchengeſchlechte vereinigt, aber, was die Zeit betrifft, nur als unbeſtimmt und Begebenheit aus Zufall verheißen konnte. Aber wenn der bei dieſer Begebenheit beabſichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution oder Reform der Verfaſſung eines Volks gegen das Ende noch fehlſchlüge, oder, nachdem dieſe

einige Zeit gewährt hätte, doch wieder Alles ins Gleis gebracht würde (wie Politiker jetzt wahrsagen), so verliert jene philosophische Vorhersagung doch Nichts von ihrer Kraft. Denn jene Begebenheit ist zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und, ihrem Einflusse nach auf die Welt, in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als daß sie nicht den Völkern, bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände, in Erinnerung gebracht und zur Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte, da denn, bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit, endlich doch zu irgend einer Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemüthern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde."

Hieraus mag man erkennen, wie allgemein und wie gewaltig der Eindruck war, den die französische Revolution in Deutschland hervorbrachte, wenn selbst ein so tiefer, so besonnener, so nüchterner Denker, wie Kant, in einem so vorgerückten Alter, den Anfangspunkt einer neuen Epoche voll weltbürgerlicher Hoffnungen und philosophischer Ideale darin zu erblicken glaubte!

Zwei Hindernisse stehen, nach Kants Ansicht, dem raschen und glücklichen Fortschreiten der Gesellschaft zu einer freien und vernunftgemäßen Verfassung entgegen, — der Mangel an Publicität und die Selbsttäuschung der Völker über die wahre Beschaffenheit ihrer Constitutionen. „Das Verbot der Publicität," sagt Kant, „verhindert den Fortschritt eines Volks zum Bessern, selbst in Dem, was das Mindeste seiner Forderung, nämlich blos sein natürliches Recht angeht." Eine Selbsttäuschung der Völker sieht Kant darin, daß sie glauben, eine wahre Verfassung zu haben, während sie doch nur die Ver-

faſſungsformen beſitzen und eine ſchlaue Regierung ſich eben dieſer Formen bedient, um die Nation deſto gewiſſer zu unterdrücken und zu brandſchatzen.

Noch zwei wichtige Fragen ſucht Kant bei dieſer Gelegenheit zu beantworten, nämlich zuerſt: „Welches werden denn nun eigentlich die äußeren Wirkungen dieſes Fortſchritts der Menſchheit zum Beſſern ſein?" „Nicht eine erhöhte Moralität," antwortet er darauf, „ſondern nur eine Vermehrung der Legalität, der pflichtmäßigen Handlungen, durch welche Triebfeder ſie auch veranlaßt ſein mögen. Wir müſſen, ſagt er, hierbei ganz von den idealen Anforderungen der Vernunft, der Pflicht, abſehen, da wir es nur mit den Erſcheinungen der Sittlichkeit, mit den äußern Thaten der Menſchen zu thun haben. Es wird alſo z. B. mehr Wohlthätigkeit, weniger Zank in Proceſſen, mehr Zuverläſſigkeit im Worthalten, mehr Folgſamkeit in Anſehung der Geſetze ſtattfinden, theils aus Ehrliebe, theils aus wohlverſtandenem eignen Vortheile, und dieſe Legalität wird ſich auch auf die äußern Verhältniſſe der Völker gegeneinander erſtrecken, ohne daß dabei die moraliſche Grundlage im Menſchengeſchlechte im Mindeſten vergrößert werden darf, als wozu eine Art von neuer Schöpfung, ein übernatürlicher Einfluß erforderlich ſein würde. Denn wir müſſen uns von Menſchen in ihren Fortſchritten zum Beſſern auch nicht zu Viel verſprechen, um nicht dem Spott des Politikers mit Grunde zu verfallen, der die Hoffnung der Philoſophen gern für Träumereien eines überſpannten Kopfes halten möchte."

Die zweite Frage, die ſich Kant ſelbſt ſtellt, iſt: „In welcher Ordnung allein kann der Fortſchritt zum Beſſeren erwartet werden?" Die Antwort darauf lautet: „Nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, ſondern durch den von oben herab. — Zu erwarten, daß durch Bildung

der Jugend in häuslicher Unterweiſung und weiterhin in Schulen, von den niedrigen an bis zu den höchſten, in Geiſtes- und moraliſcher, durch Religionslehre verſtärkter Kultur, es endlich dahin kommen werde, nicht blos gute Staatsbürger, ſondern zum Guten, was immer weiter fortſchreiten und ſich erhalten kann, zu erziehen, iſt ein Plan, der den erwünſchten Erfolg ſchwerlich hoffen läßt; denn nicht allein, daß das Volk dafür hält, daß die Koſten der Erziehung ſeiner Jugend nicht ihm, ſondern dem Staate zur Laſt kommen müſſen, der Staat aber dagegen, ſeinerſeits, zu Beſoldung tüchtiger und mit Luſt ihrem Amte obliegender Lehrer kein Geld übrig hat (wie Büſching es klagt), weil er Alles zum Kriege braucht; ſondern das ganze Maſchinenweſen dieſer Bildung hat keinen Zuſammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der oberſten Staatsmacht und nach dieſer ihrer Abſicht entworfen, ins Spiel geſetzt und darin auch immer gleichförmig erhalten wird; wozu wohl gehören möchte, daß der Staat ſich von Zeit zu Zeit auch ſelbſt reformire und, ſtatt Revolution, Evolution verſuchend, zum Beſſeren beſtändig fortſchreite. Da es aber doch auch Menſchen ſind, welche dieſe Erziehung bewirken ſollen, mithin ſolche, die dazu ſelbſt erzogen werden müſſen, ſo iſt, bei dieſer Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur, unter der Zufälligkeit der Umſtände, die einen ſolchen Effect begünſtigen, die Hoffnung ihres Fortſchreitens nur in einer Weisheit von oben herab (welche, wenn ſie unſichtbar, Vorſehung heißt) als poſitiver Bedingung, für Das aber, was hierin von Menſchen erwartet und gefordert werden kann, blos negative Weisheit zur Beförderung dieſes Zwecks zu erwarten, nämlich, daß ſie das größte Hinderniß des Moraliſchen, den Krieg, der dieſen immer rückgängig macht, erſtlich nach und nach menſchlicher, darauf ſeltener, endlich, als Angriffskrieg, ganz

ſchwinden zu laſſen ſich genöthigt ſehen werden, um eine Verfaſſung einzuſchlagen, die, ihrer Natur nach, ohne ſich zu ſchwächen, auf ächte Rechtsprinzipien gegründet, beharrlich zum Beſſeren fortſchreiten kann.“

Kant hat dieſelben Anſichten noch in mehrern andern Abhandlungen niedergelegt. Wir müſſen geſtehen, daß wir uns durch dieſe Betrachtungen Kants weit mehr befriedigt fühlen, als durch die in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft ausgeſprochenen Grundſätze. Ueberhaupt kann man die Bemerkung machen, daß Kant, ſo oft er einen Gegenſtand vom blos empiriſchen Standpunkte aus, als einfacher Beobachter, behandelt und ſich lediglich von ſeinem geſunden Verſtand und ſeinem Inſtinct des Rechts und der Wahrheit leiten läßt, zu weit richtigern und naturgemäßeren Folgerungen gelangt, als wenn er ſich durch die abſtracten Prinzipien ſeiner Philoſophie und durch die Sucht nach ſyſtematiſcher Einheit beherrſchen läßt.

Wir kommen endlich noch auf die Religionsphiloſophie Kants. Das Hauptwerk für dieſelbe heißt: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.“

Die meiſten Philoſophen vor Kant hatten die Moral auf die Religion gegründet; Kant gründete die Religion auf die Moral. Die Religionslehren, ſagt er, können niemals Gegenſtand einer theoretiſchen Erkenntniß für uns werden und haben folglich für uns keinen andern Werth, als den ihrer praktiſchen Anwendung. Das einzige Kriterium für die Wahrheit oder Falſchheit eines religiöſen Dogmas iſt deſſen Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit zu den Forderungen der praktiſchen Vernunft.

Zwei Syſteme ſpalten die Theologie: der Naturalismus und der Supernaturalismus. Der Naturalismus leugnet geradezu nicht nur die Wirklichkeit, ſondern auch die

Möglichkeit einer geoffenbarten Religion. Der Supernaturalismus dagegen behauptet, die Offenbarung ſei nicht nur möglich, ſondern ſogar nothwendig, damit der Menſch das Wahre und Gute erkenne. Die Vermittlung zwiſchen beiden Extremen bildet der Rationalismus. Der Rationalismus leugnet nicht die Möglichkeit oder ſelbſt die Wirklichkeit einer Offenbarung; er beſtreitet ebenſowenig die relative Nützlichkeit derſelben (inſofern ſie nämlich Dasjenige, was unſre Vernunft vielleicht durch ſich allein erſt ſpäter gefunden haben würde, uns früher mittheilt), wohl aber leugnet er deren abſolute Nothwendigkeit und nimmt von den religiöſen Dogmen nur diejenigen an, deren Nützlichkeit und Nothwendigkeit durch einen Ausſpruch der praktiſchen Vernunft bewahrheitet wird.

Dies iſt die Grundlage der natürlichen oder allgemeinen Religion, welche der Rationalismus dem Offenbarungsglauben entgegenſetzt. Dieſer Letztere ſtützt ſich auf eine geſchichtliche Thatſache, welche aber noch keineswegs durch hinlängliche Beweiſe beglaubigt und überdies für unſren Verſtand unbegreiflich iſt; die natürliche Religion dagegen geht von den angeborenen Geſetzen unſres Bewußtſeins, von den Prinzipien unſrer praktiſchen Vernunft aus. Nach den Grundſätzen dieſer natürlichen Religion, laſſen ſich alle religiöſe Dogmen in einen einzigen Begriff zuſammenfaſſen, in den Begriff nämlich der ſittlichen Vervollkommnung des Menſchen. Der Menſch, ſagt Kant, hat in ſich ein ſittliches Prinzip oder eine angeborene Richtung ſeines freien Willens auf das Moralgeſetz hin. Allein zu gleicher Zeit hat der Menſch auch eine unwillkührliche Neigung zum Böſen; er hat Leidenſchaften, Triebe, Begierden. Auf dieſem Gegenſatz zweier Naturen im Menſchen, der ſinnlichen und der geiſtigen Natur, beruht deſſen ſittliche Freiheit. Der Menſch iſt alſo nicht zum

Böſen prädeſtinirt, wie dies die Vertheidiger der Erbſünde annehmen; ebenſowenig kann er über die verderblichen Folgen ſeiner Vergehen durch die freie Gnadenwahl Gottes hinweggehoben werden; vielmehr, wenn der Menſch ſündigt, ſo ſündigt er vermöge ſeiner moraliſchen Freiheit; wenn er ſich beſſert, ſo iſt auch ſeine Rückkehr zum Guten lediglich die Wirkung eines freien Entſchluſſes ſeines Willens. Gott kann alſo den Menſchen nicht der eignen Anſtrengungen für ſeine ſittliche Vervollkommnung überheben; er kann ihm weder die Kraft zu dieſer Vervollkommnung durch ein unmittelbares Gnadengeſchenk mittheilen, noch auch ihn der Glückſeligkeit theilhaftig machen ohne ein entſprechendes Verdienſt; wohl aber kann er den menſchlichen Willen in ſeiner Richtung auf das Gute kräftigen und befeſtigen; er kann über die Mängel und Lücken ſeiner ſittlichen Vervollkommnung hinwegſehen und ihm das ernſte Streben nach Vollkommenheit als wirkliche Vollkommenheit anrechnen, indem es für den Menſchen überhaupt unmöglich iſt, ſich jemals bis zu dem abſolut Guten zu erheben.

Dieſe Idee, daß nämlich der Menſch durch ſeinen ſittlichen Willen über ſeine ſinnliche Natur triumphiren ſolle, iſt auf eine ſichtbare und individuelle Weiſe in der Perſon Chriſti repräſentirt.

Die Idee Chriſti hat daher bei Kant weniger eine hiſtoriſche, als vielmehr eine allegoriſche Bedeutung. Chriſtus iſt ihm der Repräſentant der Menſchheit; was in Bezug auf dieſe, als Ideal, als höchſte Aufgabe ihres Daſeins und inſofern auch als höchſter Endzweck der Schöpfung, als höchſte Offenbarung Gottes gedacht wird, nämlich, ſittliche Vollkommenheit, das ſtellt die chriſtliche Religion unter der geſchichtlichen Perſon ihres Stifters als eine wirklich vorhandene Thatſache vor. Dieſes geſchichtliche Factum, d. h. daß

wirklich ein ſolcher ſittlich vollkommner Menſch gelebt habe, können wir nun recht wohl annehmen; nur dürfen wir dabei das eigentlich praktiſche Moment dieſer Idee, nämlich, die Aufforderung, welche ſie für uns enthält, einem ſolchen Beiſpiel nachzuahmen und die in uns liegende Idee der ſittlichen Vollkommenheit ebenfalls zu verwirklichen, nicht dadurch verwiſchen oder entkräften, daß wir einen ungebührlichen Werth auf die theoretiſche oder dogmatiſche Auffaſſung dieſer hiſtoriſchen Erſcheinung, auf die Frage wegen der natürlichen oder übernatürlichen Herkunft Chriſti u. ſ. w. oder gar auf deſſen Beglaubigung durch Wunder legen.

Somit finden wir alſo bei Kant ſchon die Keime, und zwar die ziemlich entwickelten Keime der ſogenannten mythiſchen Anſicht von Chriſtus, welche, als ſolche, zum förmlichen Syſtem ausgebildet, erſt faſt ein halbes Jahrhundert ſpäter in dem bekannten Werke von Strauß auftrat. Da dieſe Verwandtſchaft der Kantſchen Religionslehre mit der mythiſchen Theorie noch zu wenig hervorgehoben, von ſeinen Anhängern ſogar in Abrede geſtellt worden iſt, ſo wollen wir ſeine eigenen Worte aus dem obengenannten Werke anführen, durch die wir uns zur Annahme einer ſolchen Verwandtſchaft berechtigt glauben. Im zweiten Stück der Religionslehre, im erſten Abſchnitt, ſagt Kant, unter der Ueberſchrift: „Perſonificirte Idee des guten Prinzips," Folgendes:

„Das, was allein eine Welt zum Gegenſtande des göttlichen Rathſchluſſes und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, iſt die Menſchheit (das vernünftige Weltweſen überhaupt) in ihrer moraliſchen ganzen Vollkommenheit, wovon, als oberſte Bedingung, die Glückſeligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchſten Weſens iſt. Dieſer, allein Gott wohlgefällige Menſch „iſt in

ihm von Ewigkeit her;" die Idee deſſelben geht von ſeinem Weſen aus; er iſt ſofern kein erſchaffenes Ding, ſondern ſein eingeborner Sohn; „das Wort (das Werde!), durch welches alle andere Dinge ſind und ohne das Nichts exiſtirt, was gemacht iſt, denn um ſeinet, d. h. des vernünftigen Weſens in der Welt willen, ſo wie es, ſeiner moraliſchen Beſtimmung nach, gedacht werden kann, iſt Alles gemacht." — „Er iſt der Abglanz ſeiner Herrlichkeit." — „In ihm hat Gott die Welt geliebt" und nur in ihm und durch Annehmung ſeiner Geſinnungen können wir hoffen „Gottes Kinder zu werden;" u. ſ. w.

Zu dieſem Ideal der moraliſchen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der ſittlichen Geſinnung in ihrer ganzen Lauterkeit, uns zu erheben, iſt nun allgemeine Menſchenpflicht, wozu uns auch dieſe Idee ſelbſt, welche von der Vernunft uns zur Nachſtrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber ſind, ſondern ſie in dem Menſchen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menſchliche Natur für ſie auch nur habe empfänglich ſein können, kann man beſſer ſagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen ſei, daß es die Menſchheit angenommen habe (denn es iſt nicht ebenſowohl möglich, ſich vorzuſtellen, wie der von Natur böſe Menſch das Böſe von ſelbſt ablege und ſich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als daß das Letztere die Menſchheit (die für ſich nicht böſe iſt) annehme und ſich zu ihr herablaſſe). Dieſe Vereinigung mit uns kann alſo als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angeſehen werden, wenn wir uns jenen göttlich geſinnten Menſchen, als Urbild für uns, ſo darſtellen, wie er, ob zwar heilig und als ſolcher, zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, dieſe gleichwohl im höchſten Maße übernimmt, um das Weltbeſte zu

befördern; dagegen der Menſch, der nie von Schuld frei iſt, wenn er auch dieſelbe Geſinnung angenommen hat, die Leiden, die ihm, auf welchem Wege es auch ſei, treffen mögen, doch als von ihm verſchuldet anſehen kann, mithin ſich der Vereinigung ſeiner Geſinnung mit einer ſolchen Idee, ob zwar ſie ihm zum Urbilde dient, unwürdig halten muß.

Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menſchheit (mithin einer moraliſchen Vollkommenheit, ſo wie ſie an einem von Bedürfniſſen und Neigungen abhängigen Weltweſen möglich iſt) können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menſchen, der nicht allein alle Menſchenpflicht ſelbſt auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beiſpiel das Gute in größtmöglichem Umfange um ſich auszubreiten, ſondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen verſucht, dennoch alle Leiden bis zum ſchmählichſten Tode, um des Weltbeſten willen und ſelbſt für ſeine Feinde, zu übernehmen, bereitwillig wäre. Denn der Menſch kann ſich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moraliſchen Geſinnung iſt, machen, als wenn er ſie mit Hinderniſſen ringend und unter größtmöglichen Anfechtungen, dennoch überwindend ſich darſtellt.

Im praktiſchen Glauben an dieſen Sohn Gottes (ſofern er vorgeſtellt wird, als habe er die menſchliche Natur angenommen) kann nur der Menſch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch ſelig) zu werden; d. i. Der, welcher ſich einer ſolchen moraliſchen Geſinnung bewußt iſt, daß er glauben und auf ſich gegründetes Vertrauen ſetzen kann, er würde, unter ähnlichen Verſuchungen und Leiden (ſo wie ſie zum Probirſtein jener Idee gemacht worden), dem Urbilde der Menſchheit unwandelbar anhängig und ſeinem Beiſpiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben; ein ſolcher Menſch, und auch nur dieſer allein, iſt befugt, ſich für Denjenigen zu hal-

ten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist."

Sodann, in Bezug auf die objective Realität dieser Idee eines vorbildlichen Menschen, fährt Kant fort:

„Diese Idee hat ihre Realität, in praktischer Beziehung, vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer, moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäß sein und wir müssen es daher auch können. Müßte man die Möglichkeit, ein diesem Urbilde gemäßer Mensch zu sein, vorher beweisen, so würden wir ebensowohl Bedenken tragen müssen, selbst dem moralischen Gesetze das Ansehen einzuräumen, unbedingter und doch hinreichender Bestimmungsgrund unsrer Willkühr zu sein; denn, wie es möglich sei, daß die bloße Idee einer Gesetzmäßigkeit überhaupt eine mächtigere Triebfeder für dieselbe sein könne, als alle nur erdenkliche, die von Vortheilen hergenommen werden, Das kann weder durch Vernunft eingesehen, noch durch Beispiele der Erfahrung belegt werden, weil, was das Erste betrifft, das Gesetz unbedingt gebietet, und, das Zweite anlangend, wenn es auch nie einen Menschen gegeben hätte, der diesem Gesetze unbedingten Gehorsam geleistet hätte, die objective Nothwendigkeit, ein solcher zu sein, doch unvermindert und für sich selbst einleuchtet. Es bedarf also keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt, als ein solches, schon in unserer Vernunft. Wer aber, um einen Menschen für ein solches, mit jener Idee übereinstimmendes Beispiel zur Nachfolge anzuerkennen, noch etwas Mehr, als was er sieht, d. i. einen gänzlich untadelhaften, ja, so viel, als man nur verlangen kann, verdienstvollen Lebenswandel; wer etwa außerdem noch Wunder, die durch ihn oder für ihn geschehen sein müßten, zur Beglaubigung fordert, der bekennt

zugleich hierdurch ſeinen moraliſchen Unglauben, nämlich, den Mangel des Glaubens an die Tugend, den kein auf Beweiſe durch Wunder gegründeter Glaube (der nur hiſtoriſch iſt) erſetzen kann, weil nur der Glaube an die praktiſche Gültigkeit jener Idee, die in unſerer Vernunft liegt, moraliſchen Werth hat.

Ebendarum muß auch eine Erfahrung möglich ſein, in der das Beiſpiel von einem ſolchen Menſchen gegeben werde (ſo weit als man von einer äußeren Erfahrung überhaupt Beweisthümer der inneren ſittlichen Geſinnung erwarten und verlangen kann); denn, dem Geſetz nach, ſollte billig ein jeder Menſch ein Beiſpiel zu dieſer Idee an ſich abgeben, wozu das Urbild immer nur in der Vernunft bleibt, weil ihr kein Beiſpiel in der äußern Erfahrung adäquat iſt, als welche das Innere der Geſinnung nicht aufdeckt, ſondern darauf, obzwar nicht mit ſtrenger Gewißheit, nur ſchließen läßt.

Wäre nun ein ſolcher, wahrhaftig göttlich geſinnter Menſch zu einer gewiſſen Zeit gleichſam vom Himmel auf die Erde gekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beiſpiel eines Gott wohlgefälligen Menſchen an ſich gegeben hätte, ſo weit als man von äußerer Erfahrung nur verlangen kann (indeſſen, daß das Urbild eines ſolchen immer doch nirgend anders, als in unſerer Vernunft zu ſuchen iſt); hätte er durch alles Dieſes ein unabſehlich großes moraliſches Gutes in der Welt durch eine Revolution im Menſchengeſchlechte hervorgebracht; ſo würden wir doch nicht Urſache haben, an ihm etwas Anders, als einen natürlich erzeugten Menſchen anzunehmen (weil dieſer ſich doch auch verbunden fühlt, ſelbſt ein ſolches Beiſpiel an ſich abzugeben), obzwar dadurch eben nicht verneint würde, daß er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Menſch ſein könne. Denn in praktiſcher Abſicht kann die Vorausſetzung

des Letzteren uns doch Nichts helfen, weil das Urbild, welches wir dieſer Erſcheinung unterlegen, doch immer in uns (obwohl natürlichen Menſchen) ſelbſt geſucht werden muß, deſſen Daſein in der menſchlichen Seele ſchon für ſich ſelbſt unbegreiflich genug iſt, daß man eben nicht nöthig hat, außer ſeinem übernatürlichen Urſprunge ihn noch in einem beſonderen Menſchen hypoſtaſirt anzunehmen. Vielmehr würde die Erhebung eines ſolchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur der praktiſchen Anwendung der Idee deſſelben auf unſere Nachfolge, nach Allem, was wir einzuſehen vermögen, eher im Wege ſein.

Eben derſelbe göttlichgeſinnte, aber ganz eigentlich menſchliche Lehrer würde doch nichtsdeſtoweniger von ſich, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig (in Lehre und Wandel) dargeſtellt. würde, mit Wahrheit reden können. Denn er würde alsdann nur von der Geſinnung ſprechen, die er ſich ſelbſt zur Regel ſeiner Handlungen macht, die er aber, da er ſie als Beiſpiel für Andere, nicht für ſich ſelbſt ſichtbar machen kann, nur durch ſeine Lehren und Handlungen äußerlich vor Augen ſtellt. „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" Es iſt aber der Billigkeit gemäß, das untadelhafte Beiſpiel eines Lehrers zu Dem, was er lehrt, wenn dieſes ohnedem für Jedermann Pflicht iſt, keiner andern, als der lauterſten Geſinnung deſſelben anzurechnen, wenn man keine Beweiſe des Gegentheils hat. Eine ſolche Geſinnung, mit allen, um des Weltbeſten willen übernommen Leiden, in dem Ideale der Menſchheit gedacht, iſt nun für alle Menſchen, zu allen Zeiten und in allen Welten, vor der oberſten Gerechtigkeit vollgültig, wenn der Menſch die ſeinige derſelben, wie er es thun ſoll, ähnlich macht. Sie wird freilich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unſrige iſt, ſofern dieſe in einem jener Geſinnung völlig und

ohne Fehl gemäßen Lebenswandel beſtehen müßte. Es muß aber doch eine Zueignung der Erſteren, um der Letzteren willen, wenn dieſe mit der Geſinnung des Urbildes vereinigt wird, möglich ſein, obwohl, ſie ſich begreiflich zu machen, noch großen Schwierigkeiten unterworfen iſt.“

Dieſe Schwierigkeiten betreffen hauptſächlich das Dogma von der Rechtfertigung durch Chriſtum, eins der Grunddogmen der chriſtlichen Kirche. Wie ſoll dieſe Rechtfertigung gedacht werden? Wie läßt ſie ſich mit der Anſicht vereinigen, auf welcher der Kriticismus beruht, der Anſicht, daß der Menſch nur durch ſeine ſittliche Freiheit, durch die Autonomie des Sittengeſetzes in ihm tugendhaft, vollkommen und der Glückſeligkeit würdig werde?

Daß Kant nicht eine paſſive Heiligung oder Entſühnung des Menſchen durch eine in ihm wirkende wunderthätige Kraft Gottes, oder gar durch einen völlig unmotivirten Gnadenact deſſelben, annehme, wie dies allerdings das altkirchliche Dogma that, haben wir ſchon oben erwähnt. Das Dogma von der Heiligung und Verſöhnung muß daher in ſeiner Theorie ebenfalls eine allegoriſche und praktiſche Bedeutung erhalten. Ausgehend nämlich von der, ſchon in der Kritik der praktiſchen Vernunft begründeten Unterſcheidung zwiſchen der Idee der Vollkommenheit, nach welcher der Menſch ſtrebt, und der Unvollkommenheit der einzelnen Handlungen, durch welche er ſich dieſer Idee zu nähern ſucht, nimmt Kant an, der Menſch könne in der Geſinnung (gleichſam einer blos intelligiblen That) die Idee der ſittlichen Vollkommenheit und Heiligkeit realiſiren, d. h. das böſe Prinzip, welches in ſeiner Natur, als einer halb ſinnlichen, halb ſittlichen, urſprünglich liegt, überwinden, wenn ſchon die äußere Verwirklichung dieſer Idee, d. h. die wirkliche Ueberwindung der dem Menſchen anhaf-

tenden Fehler, Triebe, Leidenſchaften u. ſ. w. nur allmälig und vielleicht nie ganz vollſtändig von ſtatten gehe. Alſo, mit einem Worte, die Lauterkeit der Geſinnung ſteht ein für die Mangelhaftigkeit der Handlungen; Gott, der, vermöge ſeiner intellectuellen Anſchauung, die intelligible That des Menſchen, ſeine unmittelbar auf das Ganze der Tugend gerichtete Geſinnung, nicht den empiriſchen Act ſeiner nur ſucceſſiven Vervollkommnung berückſichtigt, nimmt jene Erſtere für genügend an, um danach dem Menſchen die Würdigkeit zur Glückſeligkeit und die Glückſeligkeit ſelbſt zuzuerkennen. Dieſe Rechtfertigung nun des Menſchen vor Gott durch die Heiligkeit ſeiner Geſinnung, welche ihn über die Folgen ſeiner empiriſchen Unvollkommenheiten hinweghebt, iſt ebenfalls vorbildlich dargeſtellt in Chriſtus, der perſonificirten Heiligkeit und Reinheit. Durch Chriſtus ſind wir gerechtfertigt und von Gott wieder angenommen, heißt: durch eine dem Beiſpiel Chriſti entſprechende, d. h. eine lautere, reine, beharrlich aufs Gute gerichtete Geſinnung verſöhnen wir Gott mit der Mangelhaftigkeit unſres, nur allmälig zum Beſſern fortſchreitenden Lebenswandels, machen wir uns der von ihm verheißenen Glückſeligkeit würdig und fähig.

Dazu gehört jedoch noch ein Moment, nämlich, die Abbüßung der frühern Schuld, damit der Gerechtigkeit Gottes Genüge geſchehe. Die Art, wie Kant dieſe Sühnung der göttlichen Gerechtigkeit erklärt und mit der Idee eines perſönlichen Erlöſers in Verbindung bringt, iſt ſo eigenthümlich und künſtlich, daß wir, um dieſelbe nicht durch Uebertragung in andre Ausdrücke zu verwiſchen oder zu entſtellen, vorziehen, abermals Kants eigne Worte herzuſetzen.

„Die Auflöſung dieſer Schwierigkeit," ſagt Kant, „beruht auf Folgendem. Der Richterſpruch eines Herzens,

kündigers muß als ein ſolcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Geſinnung eines Angeklagten, nicht aus den Erſcheinungen derſelben, den vom Geſetz abweichenden oder damit zuſammenſtimmenden Handlungen gezogen worden. Nun wird hier aber in dem Menſchen eine über das in ihm vorher mächtige, böſe Prinzip die Oberhand habende gute Geſinnung vorausgeſetzt, und es iſt nun die Frage, ob die moraliſche Folge des Erſteren, die Strafe, (mit andern Worten, die Wirkung des Misfallens Gottes an dem Subject) auch auf ſeinen Zuſtand in der gebeſſerten Geſinnung könne gezogen werden, in der er ſchon ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens iſt. Da hier die Frage nicht iſt, ob auch vor der Sinnesänderung die über ihn verhängte Strafe mit der göttlichen Gerechtigkeit zuſammenſtimmen würde (als woran Niemand zweifelt), ſo ſoll ſie (in dieſer Unterſuchung) nicht als vor der Beſſerung an ihm vollzogen gedacht werden. Sie kann aber auch nicht als nach derſelben, da der Menſch ſchon im neuen Leben wandelt und moraliſch ein andrer Menſch iſt, dieſer ſeiner neuen Qualität (eines Gott wohlgefälligen Menſchen) angemeſſen angenommen werden; gleichwohl aber muß der höchſten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie ſtraflos ſein kann, ein Genüge geſchehen. Da ſie alſo weder vor, noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäß und doch nothwendig iſt, ſo würde ſie in dem Zuſtande der Sinnesänderung ſelbſt ihr angemeſſen und ausgeübt gedacht werden müſſen. Wir müſſen alſo ſehen, ob in dieſem letzteren ſchon durch den Begriff einer moraliſchen Sinnesänderung diejenigen Uebel als enthalten gedacht werden können, die der neue, gutgeſinnte Menſch als von ihm (in anderer Beziehung) verſchuldete und als ſolche Strafen anſehen kann, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geſchieht. Die Sinnesänderung iſt

nämlich ein Ausgang vom Böſen und ein Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menſchen, da das Subject der Sünde (mithin auch alle Neigungen, ſofern ſie dazu verleiten) abſtirbt, um der Gerechtigkeit zu leben. In ihr aber, als intellectueller Beſtimmung, ſind nicht zwei, durch eine Zwiſchenzeit getrennte, moraliſche Acte enthalten, ſondern ſie iſt nur ein einziger, weil die Verlaſſung des Böſen nur durch die gute Geſinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich iſt. Das gute Prinzip iſt alſo in der Verlaſſung der böſen ebenſowohl als in der Annehmung der guten Geſinnung enthalten, und der Schmerz, der die erſtere rechtmäßig begleitet, entſpringt gänzlich aus der zweiten. Der Ausgang aus der verderbten Geſinnung in die gute iſt, als „das Abſterben am alten Menſchen, Kreuzigung des Fleiſches," an ſich ſchon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Menſch in der Geſinnung des Sohnes Gottes, nämlich blos um des Guten willen, übernimmt, die aber doch eigentlich einem andern, nämlich dem alten (denn dieſer iſt moraliſch ein anderer), als Strafe gebührte. Ob er alſo gleich phyſiſch (ſeinem empiriſchen Charakter als Sinnenweſen nach betrachtet) eben derſelbe ſtrafbare Menſch iſt und als ein ſolcher von einem moraliſchen Gerichtshofe, mithin auch von ihm ſelbſt, gerichtet werden muß, ſo iſt er doch in ſeiner neuen Geſinnung (als intelligibles Weſen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem dieſe die That vertritt, moraliſch ein andrer, und dieſer, in ſeiner Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in ſich aufgenommen hat, oder (wenn wir dieſe Idee perſonificiren), dieſer ſelbſt trägt für ihn, und ſo auch für Alle, die an ihn (praktiſch) glauben, als Stellvertreter die Sündenſchuld, thut durch Leiden und Tod der höchſten Gerechtigkeit,

als Erlöſer, genug, und macht, als Sachwalter, daß ſie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erſcheinen, nur daß (in dieſer Vorſtellungsart) jenes Leiden, was der neue Menſch, indem er dem alten abſtirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß, an dem Repräſentanten der Menſchheit als ein für allemal erlittener Tod vorgeſtellt wird. Hier iſt nun derjenige Ueberſchuß über das Verdienſt der Werke, der oben vermißt wurde, und ein Verdienſt, das uns aus Gnaden zugerechnet wird. Denn damit Das, was bei uns im Erdenleben (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und Welten) immer nur im bloßen Werden iſt, (nämlich, ein Gott wohlgefälliger Menſch zu ſein) uns, gleich als ob wir ſchon hier im vollen Beſitz Deſſelben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanſpruch, ſo weit wir uns ſelbſt kennen (unſere Geſinnungen nicht unmittelbar, ſondern nur nach unſeren Thaten ermeſſen), ſo daß der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammnißurtheil antragen würde. Es iſt alſo immer nur ein Urtheilsſpruch aus Gnaden, obgleich (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebeſſerten Geſinnung liegt, die aber Gott allein kennt) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung entſchlagen werden.“

Die Kirche iſt zu betrachten als ein ethiſches Gemeinweſen unter der göttlichen moraliſchen Geſetzgebung. Weil nämlich der Menſch, ſo lange er auf ſich allein und ſeinen Willen gewieſen iſt, es niemals zu einem beharrlichen und zuverläſſigen Tugendſtreben bringt, niemals dem guten Prinzipe dauernd den Sieg über das böſe zu verſchaffen vermag, und weil namentlich im Zuſammenleben der Menſchen untereinander ſich zahlreiche Verſuchungen zum Böſen, zahlreiche Leidenſchaften und ſittliche Verirrungen

entwickeln, deshalb iſt es Pflicht des Einzelnen, aus dem ethiſchen Naturzuſtande (wo Jeder nur ſich ſelbſt, nach ſeinem Gewiſſen, das Geſetz ſeines Handelns vorſchreibt und auch alleiniger Richter ſeiner Handlungen iſt) herauszutreten und ſich mit Andern zur Errichtung eines ethiſchen Gemeinweſens zu verbinden. Ein ſolches ethiſches Gemeinweſen (welches nicht blos die Bürger eines Staats, ſondern alle Menſchen umfaſſen ſoll) ſetzt eine allgemeine Geſetzgebung voraus, der ſich Alle unterwerfen. In einem politiſchen Gemeinweſen geht die Geſetzgebung von der Geſammtheit aus, weil ſie eine äußerliche, juriſtiſche iſt; in einem ethiſchen Gemeinweſen, welches nur auf innerlichen oder Tugendgeſetzen beruht, muß der Geſetzgeber ein Andrer ſein, als das Volk ſelbſt, doch aber auch wieder ein Solcher, deſſen Gebote nothwendig mit den ethiſchen Pflichten und den Ausſprüchen der praktiſchen Vernunft jedes Einzelnen zuſammentreffen, welcher zugleich das Innerſte der Geſinnungen eines Jeden zu durchſchauen und Jeden nach ſeinen Thaten zu richten vermag. Ein ſolcher Geſetzgeber iſt Gott; der Begriff eines ethiſchen Gemeinweſens iſt daher der Begriff eines Volkes Gottes unter ethiſchen Geſetzen. Man kann ein ſolches ethiſches Gemeinweſen, wie es den Menſchen als Ideal vorſchwebt, die unſichtbare Kirche nennen. Die ſichtbare Kirche iſt die wirkliche Vereinigung der Menſchen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zuſammenſtimmt. Die Conſtitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem hiſtoriſchen oder Offenbarungsglauben aus, und dieſer Glaube wird am Beſten auf eine heilige Schrift gegründet. Allein nothwendig hat ein jeder Kirchenglaube zu ſeinem höchſten Ausleger den reinen Religionsglauben, d. h. die praktiſche Vernunft mit ihren allgemeinen, ewigen Tugendgeſetzen. Jeder ſtatuta-

riſche Glaube iſt etwas Empiriſches, Zufälliges, Particulä-
res; er iſt nur die äußere, ſinnliche Form, das Vehikel des
wahren Vernunftglaubens, des durch ſich ſelbſt allgemein-
gültigen Sittengeſetzes. Sollte daher der Kirchenglaube Et-
was aufſtellen wollen, was dieſem Sittengeſetze widerſpricht
oder deſſen Erfüllung hindert, ſo würde dies nothwendig ver-
worfen werden müſſen. So z. B., wenn die Kirche den Glau-
ben an die ſtellvertretende Gnade Chriſti, d. h. die theoretiſche
Ueberzeugung, daß eine wirkliche, hiſtoriſche Perſon durch ihr
Verdienſt für uns genuggethan habe, für das einzige oder
Haupterforderniß zur Seligkeit ausgeben, das ſittliche Ver-
halten der Menſchen alſo als ein minder Weſentliches anſehen
wollte, was offenbar mit den Ausſprüchen der praktiſchen
Vernunft unverträglich wäre. Daher muß auch der Kirchen-
glaube allmälig in den reinen Religionsglauben übergehen,
ſich dadurch von allen ſolchen Beſchränktheiten reinigen und
zugleich ſich verallgemeinern; denn nur der reine Vernunft-
glaube iſt für alle Menſchen gültig, weil ſeine Ausſprüche
ſich aus dem Bewußtſein eines jeden Menſchen entwickeln
laſſen; der ſtatutariſche oder hiſtoriſche Glaube dagegen hat
nur particuläre Gültigkeit für Diejenigen, an welche die Ge-
ſchichte gelangt iſt, worauf er beruht, und enthält, wie alle
Erfahrungserkenntniß, nicht das Bewußtſein, daß der ge-
glaubte Gegenſtand ſo und nicht anders ſein müſſe. Jener
allmälige Uebergang des Kirchenglaubens zur Allein-
herrſchaft des reinen Religionsglaubens kann betrach-
tet werden als die Annäherung des Reiches Gottes.

Kant ſchließt dieſe Entwicklung ſeiner religionsphiloſophi-
ſchen Anſichten mit den folgenden Worten, welche ſein Ver-
hältniß zur geoffenbarten Religion ziemlich ſcharf bezeichnen.

„Es iſt alſo eine nothwendige Folge der phyſiſchen und
zugleich der moraliſchen Anlage in uns, welche letztere die

Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, daß diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmälig losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über Alle herrsche, „damit sei Gott Alles in Allem;" die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht gelegt werden soll. Das Leitband der heiligen Ueberlieferung, mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menschengattung) „ein Kind war, war er klug als ein Kind" und wußte mit Satzungen, die ihm ohne sein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden; „nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist." Der erste, erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein Jeder zwar dem (nicht statutarischen) Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber auch zugleich als den, ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muß, der Alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarer Weise in einem Staate verbindet, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war.

Das Alles ist nicht von einer äußern Revolution zu erwarten, die stürmisch und gewaltsam ihre, von Glücksumständen sehr abhängige Wirkung thut, in welcher, was bei der Gründung einer neuen Verfassung einmal versehen worden,

Jahrhunderte hindurch mit Bedauern beibehalten wird, weil es nicht mehr, wenigſtens nicht anders, als durch eine neue (jederzeit gefährliche) Revolution abzuändern iſt. In dem Prinzip der reinen Vernunftreligion, als einer an alle Menſchen beſtändig geſchehenen göttlichen (obzwar nicht empiriſchen) Offenbarung, muß der Grund zu jenem Ueberſchritt zu einer neuen Ordnung der Dinge liegen, welcher, einmal aus reifer Ueberlegung gefaßt, durch allmälig fortgehende Reform zur Ausführung gebracht wird, ſofern ſie ein menſchliches Werk ſein ſoll; denn, was Revolutionen betrifft, die dieſen Fortſchritt abkürzen können, ſo bleiben ſie der Vorſehung überlaſſen und laſſen ſich nicht planmäßig, der Freiheit unbeſchadet, einleiten.“

In dem letzten Abſchnitt der Religionslehre beſpricht Kant „Religion und Pfaffenthum.“ Das Pfaffenthum definirt er als „die Verfaſſung einer Kirche, ſofern in ihr ein Fetiſchdienſt regiert, welcher allemal da anzutreffen iſt, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, ſondern ſtatutariſche Gebote, Glaubensregeln und Obſervanzen die Grundlage und das Weſentliche deſſelben ausmachen. Wo Statuten des Glaubens zum Conſtitutionalgeſetz gezählt werden, da herrſcht ein Klerus, der der Vernunft und ſelbſt zuletzt der Schriftgelehrſamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er, als einzig autoriſirter Bewahrer und Ausleger der unſichtbaren Geſetze, die Glaubensvorſchrift ausſchließlich zu verwalten die Autorität hat, und alſo, mit dieſer Gewalt verſehen, nicht überzeugen, ſondern nur befehlen darf. So beherrſcht die Kirche zuletzt den Staat, nicht eben durch Gewalt, ſondern durch Einfluß auf die Gemüther, überdem auch durch Vorſpiegelung des Nutzens, den dieſer vorgeblich aus einem unbedingten Gehorſam ſoll ziehen können, zu dem eine geiſtige Disciplin ſogar das Denken

des Volks gewöhnt hat, wobei aber unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untergräbt, ſie zum Scheindienſt auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt und, wie alle fehlerhaft genommene Prinzipien, gerade das Gegentheil von Dem hervorbringt, was beabſichtigt war.“

Die Heftigkeit, mit welcher Kant ſich hier gegen die Gewalt des Klerus und deſſen Einfluß im Staate ausſpricht, findet ihre Erklärung in den Verhältniſſen, unter denen Kant ſeine Religionslehre ſchrieb. Auf die freiſinnige Regierung Friedrichs II. war die Friedrich Wilhelms II. gefolgt, welche gleich bei ihrem Anfange durch Maßregeln im ganz entgegengeſetzten Geiſte bezeichnet ward. An die Stelle des hochgebildeten, der wiſſenſchaftlichen Forſchung durchaus günſtigen Miniſters von Zedlitz trat Wöllner, ein vormaliger Prediger und Haupt einer obſcurantiſtiſchen Partei, welche ſich bald den unumſchränkteſten Einfluß auf den König und die Regierung des Staats verſchaffte. Unter dieſem Einfluſſe entſtanden jene bekannten Edicte, durch welche die Aufſicht über den Glauben und die Religionsübung im Volke verſchärft, die Schreibfreiheit, ſowohl in religiöſen, als in politiſchen Angelegenheiten, beſchränkt und der ſtrenge Glaubenszwang der ſymboliſchen Bücher als allgemeine Bedingung der Anſtellung für die Lehrer an höhern und niedern Schulen wieder eingeführt ward. Auf Kant und ſeinen damals ſchon ziemlich bedeutenden und verbreiteten Anhang richtete natürlich dieſe Partei ſehr bald ihre Aufmerkſamkeit und ihren Haß. Ein erſter Verſuch derſelben, von dem Könige geradezu ein unbedingtes Druckverbot gegen den Philoſophen von Königsberg zu erwirken, mislang zwar; allein ſie ließ in ihren Verketzerungsbeſtrebungen nicht nach und brachte es dahin, daß nicht nur der Veröffentlichung einzelner Abſchnitte der Reli-

gionslehre, welche als beſondre Abhandlungen in der Berliner Monatsſchrift erſcheinen ſollten, Hinderniſſe in den Weg gelegt wurden, ſondern daß endlich an Kant ſelbſt eine Kabinetsordre (v. 1. Oct. 1794) erging, welche in mehreren ſeiner Schriften, namentlich aber in dem genannten Religionswerke, die Entſtellung und Herabwürdigung der Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Chriſtenthums rügte, ihn deswegen zur Verantwortung zog und, unter Androhung der höchſten Ungnade, ihm ſtreng unterſagte, dergleichen Lehren fernerhin in Schriften oder Vorleſungen zu verbreiten. Kant beantwortete dieſe Kabinetsordre durch eine Erklärung, worin er ſich auf den ſtreng wiſſenſchaftlichen und ſittlichen Gehalt ſeiner Schriften berief, die Freiheit der gewiſſenhaften Forſchung für die Philoſophie in Anſpruch nahm, jedoch ſich verpflichtete: „aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es ſei die natürliche oder die geoffenbarte, ſowohl in Vorleſungen als in Schriften, ſich gänzlich zu enthalten.“

Doch die herrſchende Partei, nicht zufrieden, den Meiſter ſelbſt zum Schweigen gebracht zu haben, wollte auch die von ihm ausgegangene Lehre im Keim erſticken und ſeinen Anhang mit einem Schlage vernichten. Alle theologiſche und philoſophiſche Docenten der Univerſität Königsberg wurden durch Namensunterſchrift verpflichtet, über Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ nicht Vorleſungen zu halten, und neuernannte Profeſſoren mußten beim Antritte ihrer Lehrämter einen Revers ausſtellen, Nichts vorzutragen, was dem preußiſchen Religionsedicte und den ſpätern Erläuterungen und Anhängen deſſelben zuwiderlieſe.

Auch die politiſchen Anſichten Kants wurden verdächtigt. Sein Intereſſe für die franzöſiſche Revolution, die er in ihren

glorreichen Anfängen (wie ſo viele der erleuchtetſten und edelſten Geiſter Deutſchlands) als den Sieg des Rechts über die Gewalt, als die Morgenröthe eines philoſophiſchen Zeitalters, als den erſten Verſuch zur Herſtellung eines Vernunftſtaates, auf der Baſis der Freiheit und Gleichheit, begrüßt hatte, ward als Jacobinismus verſchrien, und alle die Verirrungen und Greuel, in welche jene große Bewegung fortgeriſſen ward und welche Kant ſelbſt mit tiefem Abſcheu und Schmerz erfüllten, dienten den Feinden Kants als willkommene Mittel der Verketzerung gegen ſeine Lehre, deren Verwandtſchaft mit den Grundideen der franzöſiſchen Staatsreform er weder leugnen konnte noch wollte. Vergebens ſchied er in ſeinen politiſchen Schriften aufs Sorgſamſte das Prinzip der Freiheit und Gleichheit von den Conſequenzen, zu denen daſſelbe durch den Unverſtand und die Leidenſchaften Derer, welche ſich der Revolution bemächtigt hatten, gemisbraucht worden war; vergebens ſtellte er neben das Poſtulat der Freiheit ausdrücklich das Gebot des unbedingten Gehorſams der Staatsbürger gegen das Staatsoberhaupt und die unbedingte Verwerfung jeder gewaltſamen Auflehnung gegen deſſen Willen, ſelbſt wenn dieſer Wille ein offenbar geſetzloſer und tyranniſcher wäre; er entging dadurch den Misdeutungen und Verdächtigungen ſeiner politiſchen Grundſätze nicht, und vielleicht war dies, neben andern Urſachen, ein Hauptgrund, weshalb er den früher gefaßten Plan, ein vollſtändiges Syſtem der Politik zu ſchreiben, unausgeführt ließ.

Doch konnte er nicht umhin, über die Unzuläſſigkeit der Beeinträchtigungen und Uebergriffe, welche die hiſtoriſche Theologie und die hiſtoriſche Rechtswiſſenſchaft ſich gegen die Philoſophie erlaubten, ſo wie über die Berechtigung dieſer Letztern, ſich auf *ihrem* Gebiete, dem Gebiete der wiſſenſchaftlichen Forſchung, mit vollkommenſter Freiheit zu bewegen, ſeine

Meinung nachdrücklich auszusprechen in der Schrift: „Der Streit der Facultäten.“

Diese Schrift war das letzte Werk von eigentlich speculativem Inhalt, womit Kant noch in seinem vorgerückten Alter die Welt bereicherte; die glücklichere Zeit, welche für die philosophische Forschung bald nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms III. anbrach, fand den Königsberger Philosophen schon hinfällig, abgestumpft, zu größeren Productionen unfähig. Doch schon lebten seine Ideen in zahlreichen Anhängern fort, beschäftigten alle denkende Köpfe Deutschlands und legten den Grund zu einer Reihe von Speculationen, die zwar zum großen Theile sich mehr und mehr von dem Centrum des Kriticismus entfernten, die aber dennoch insgesammt denselben als ihre gemeinsame Wurzel anerkennen müssen.

Gegner und Anhänger Kants.

Man ſollte glauben, die Lehre Kants hätte einen ſchnellen und glänzenden Erfolg haben müſſen durch die Eigenthümlichkeit und Tiefe der ihr zu Grunde liegenden Ideen, ſo wie durch die Reinheit und Erhabenheit ihrer praktiſchen Anſichten. Gleichwohl bedurfte es einiger Zeit, bevor es ihr gelang, eine größere Verbreitung und einen allgemeinen Einfluß auf ihre Zeit zu gewinnen. Dieſe Erſcheinung erklärt ſich, einestheils, aus dem Charakter der Schriften Kants, andrestheils, aus dem Geiſte der Zeit, in welcher Kant auftrat. Kant theilte den gewöhnlichen Fehler der Philoſophen; er beſaß nicht das Talent, ſeine tiefen und erleuchteten Ideen mit Klarheit und Leichtigkeit auszudrücken. Zwar ließ er es ſich ſehr anlegen ſein, eine beſtimmte und feſtſtehende Terminologie zu bilden; allein gerade, indem er in dieſem Beſtreben zu weit ging und Alles definiren, Alles auf eine Formel zurückführen und unter ein Schema bringen wollte, ward ſeine Ausdrucksweiſe dunkel und pedantiſch. Wahrſcheinlich glaubte Kant, es hierin der Carteſianiſchen Schule und beſonders Wolff gleichthun zu müſſen, der, wie bekannt, es mit der wiſſenſchaftlichen Form der Philoſophie äußerſt ſtreng genommen hatte. Allein zu der Zeit, wo Kant ſeine Werke ſchrieb, hatte der leichte und elegante Styl der franzöſiſchen Schule das deutſche Publicum von den trockenen und kleinlichen De-

finitionen und von all dem logiſchen Apparate entwöhnt, mit welchem ſich die deutſche Metaphyſik auf eine ſo geſchmackloſe Weiſe brüſtete. Daher war es ſehr natürlich, daß die Kantſchen Ideen, welche ſich unter einem unbehülflichen und zum Theil ſelbſt unverſtändlichen Ausdruck verſteckten, die Geiſter weit mehr von dem Studium dieſer Philoſophie zurückſchrecken, als anziehen mußten, und daß es erſt der Vermittelung begeiſterter und geſchickter Anhänger bedurfte, um dieſe Ideen in der deutſchen Nation einheimiſch zu machen und die öffentliche Meinung für ſie zu gewinnen. Als jedoch einmal die Prinzipien und die Reſultate der neuen Philoſophie allgemeiner bekannt geworden waren, verfehlten ſie nicht, das außerordentlichſte Aufſehen zu erregen. Zahlreiche Gegner ſtanden auf, um ſie zu bekämpfen, und eben ſo zahlreiche Anhänger übernahmen es, ſie zu vertheidigen, zu erklären und zu entwickeln; kurz, Alles deutete an, daß eine mächtige Bewegung auf dem Gebiete der Philoſophie vor ſich gegangen ſei.

Unter den Gegnern der neuen Philoſophie gab es eine Partei, welche ihre Angriffe blos gegen die Formmängel der Kantſchen Methode richtete, und eine zweite, welche die Prinzipien des Kriticismus ſelbſt bekämpfte. Dieſe letztere Partei war die zahlreichere und gefährlichere; zu ihr gehören die berühmten Namen eines Herder, eines Hamann, eines Mendelsſohn, eines Jacobi und eines Baader. So verſchieden auch an Kraft und Angriffsweiſe dieſe Gegner Kants waren, ſo gingen ſie doch ſämmtlich von demſelben Geſichtspunkte aus und richteten ihre Waffen auf denſelben Punkt hin. Um es kurz zu ſagen, ſie kämpften im Dienſte des gemeinen Menſchenverſtandes oder des religiöſen Gefühls gegen die negativen und auflöſenden Tendenzen des Kriticismus.

Unter allen den genannten Philoſophen hat keiner einen ſo großen Ruf erlangt, als Jacobi. Sein leichter und eleganter Styl, ſein tiefes und ſchwungvolles Gefühl, ſeine geiſtvollen und glänzenden Ideen haben ihm einen Namen verſchafft, welchen weder ſeine philoſophiſchen Prinzipien, noch ſeine Methode rechtfertigen. Wir geben zu, Jacobi beſitzt eine große Gewandtheit in der Analyſe der Syſteme, welche er bekämpft; er entdeckt mit bewundernswürdigem Scharfſinn alle Widerſprüche und Schwächen eines ſolchen Syſtems und weiß deſſen Richtigkeit mit überlegenem Geiſte nachzuweiſen; allein, wo es gilt, poſitive Prinzipien und ein eigenes Syſtem an die Stelle des eben widerlegten zu ſetzen, verräth ſich bei ihm der Mangel wahrhaft ſpeculativer Anſichten; was er aufſtellt, ſind bloße Sätze des gemeinen Menſchenverſtandes oder des religiöſen Glaubens. Jacobi hat nach und nach drei Hauptvertreter der modernen deutſchen Philoſophie bekämpft, Kant, Fichte und Schelling, und zwar alle drei mit denſelben Waffen, nämlich, mit der Behauptung, unſer Denken ſei kein Organ für die Auffaſſung poſitiver Wahrheiten, ſondern lediglich ein kritiſches und analytiſches Vermögen, welches ſtets zu negativen und ſkeptiſchen Reſultaten führe; jedes philoſophiſche Syſtem müſſe daher nothwendig in ſeinen letzten Conſequenzen entweder zum Nihilismus oder zum Fatalismus werden; der menſchliche Geiſt bedürfe aber einer poſitiven Wahrheit, einer abſoluten Realität, als Ausgangs- und Stützpunktes für ſein Wiſſen und Handeln. Der Menſch, ſagt Jacobi, hat zwei Organe zur unmittelbaren Auffaſſung des Realen: die Sinnlichkeit, zur Wahrnehmung der empiriſchen Gegenſtände, und die Vernunft, zur Anſchauung des Ueberſinnlichen. Der Verſtand iſt nur ein untergeordnetes Vermögen, welches die unmittelbaren Erkenntniſſe der Sinne und der Vernunft ent-

wickelt, unter ſich vergleicht und in ein Syſtem bringt, welches aber ſtets der Leitung der Vernunft unterworfen ſein muß. Die Vernunft iſt nicht ſelbſtthätig, ſondern nur aufnehmend, vernehmend; ſie empfängt ihre Ideen von Gott, vermöge einer inneren Offenbarung. Einer äußeren Offenbarung bedarf der Menſch, nach der Anſicht Jacobis, nicht, eben weil er Gott in ſich ſelbſt oder in ſeinem Gewiſſen trägt. Auch unſer Handeln iſt nicht durch die abſtracte Idee der Pflicht oder der moraliſchen Freiheit bedingt, ſondern wir handeln gut, weil Gott in uns handelt, aus einem freien und erhabenen Tugendenthuſiasmus. Dieſe Anſicht hat Jacobi am ſtärkſten ausgeſprochen in der bekannten und oft angeführten Stelle, wo er den ſtrengen Grundſätzen der Kantſchen Moral die Idee einer freien Sittlichkeit, einer Virtuoſität des Rechthandelns entgegenſetzt. Dort heißt es: „Ja! ich würde lügen, wie die ſterbende Desdemona; ich würde betrügen, wie Oreſt, als er ſich für Pylades opferte; ich würde morden, wie Timoleon, falſch ſchwören, wie Epaminondas und Johann von Witt; Selbſtmörder ſein, wie Cato, und Tempelſchänder, wie David; denn ich habe in mir die Gewißheit, daß der Menſch, indem er ſich dieſe Vergehen gegen den Buchſtaben des Geſetzes erlaubt, ein Recht ausübt, welches in der Würde ſeines Weſens liegt, und das Siegel ſeiner göttlichen Natur auf jede ſolche Uebertretung des Geſetzes drückt.“

Dieſer Kampf des religiöſen und ſittlichen Gefühls gegen die Prinzipien und Reſultate eines ſpeculativen, auf die Analyſe und die Kritik begründeten Syſtems iſt nichts Neues; vielmehr ſehen wir dieſe Erſcheinung faſt in jeder Periode der Geſchichte der Philoſophie ſich wiederholen. So haben die Myſtiker des Mittelalters die Prinzipien des Nominalismus und des Carteſianismus vom religiöſen Standpunkte aus be-

kämpft; ſo ſetzten die ſchottiſchen Moralphiloſophen dem Skepticismus Humes die Ausſprüche des Gemeinſinnes, d. h. eines angeblichen unmittelbaren oder inſtinctartigen Gefühls für das Wahre und Gute entgegen. Allen dieſen Gegnern der Philoſophie läßt ſich der wohlbegründete Einwurf machen, daß der Menſch, wenn er ſich bei den geoffenbarten Wahrheiten der Religion oder bei den einfachen Wahrnehmungen unſrer Sinne und den Eingebungen unſres Gefühls beruhigen ſollte, nicht blos auf die Philoſophie, ſondern auf alle wiſſenſchaftliche Erkenntniß Verzicht leiſten müßte, indem es keine Erkenntniß giebt, an welcher nicht die Reflexion, die Analyſe und die Kritik ihren Antheil hätten. Müſſen wir aber einmal anerkennen, daß Reflexion und Analyſe zur Entwickelung und Erweiterung unſrer Erkenntniſſe nothwendig ſind, ſo iſt es widerſinnig, den Gebrauch dieſer Vermögen gänzlich von dem Einfluſſe einer Gefühlsrichtung abhängig zu machen, welche ſie ſelbſt aufklären und regeln ſollen.

Alſo, noch einmal, Jacobi iſt kein Philoſoph, und ſeine Polemik gegen Kant dient keineswegs, den Fortſchritt des philoſophiſchen Geiſtes zu fördern, da ihr kein kritiſches Prinzip zu Grunde liegt. Allein ebenſowenig iſt Jacobi ein eigentlicher Offenbarungsgläubiger, denn er beſtreitet auch die Nothwendigkeit einer äußeren Offenbarung, weil, nach ſeiner Anſicht, die innere Stimme im Menſchen dieſen weit ſicherer lehrt, was er thun und glauben ſolle, als irgend eine Offenbarung es vermöchte.

Auch Kant berief ſich, wie wir wiſſen, auf das Bewußtſein des Menſchen, auf die angeborenen Ideen der Tugend und des Guten; ſomit ſtützten ſich beide Männer auf dieſelbe Autorität, nämlich, auf die menſchliche Vernunft; der Unterſchied zwiſchen ihnen iſt nur der, daß Kant die Ausſprüche dieſer Vernunft im praktiſchen Sinne und als kritiſcher Philo-

ſoph verſteht, Jacobi dagegen als Gefühlsmenſch, als begeiſterter Schwärmer, der überall Myſterien ſieht. In Jacobi finden wir Etwas von dem erhabenen Schwunge des Plato wieder, während die Philoſophie Kants uns bald an den analytiſchen Geiſt des Ariſtoteles, bald an die Tugendſtrenge der Stoiker erinnert.

Jacobi wurde das Haupt einer ziemlich bedeutenden Partei, welche, einerſeits, die freieren Anſichten der Aufklärungsperiode fortpflanzte und entwickelte und ſich in dieſer Hinſicht mit der orthodoxen Theologie in Widerſpruch befand; andererſeits aber doch die weitergreifenden Conſequenzen des Rationalismus, den Kriticismus und den Skepticismus, bekämpfte. Einer der eifrigſten Anhänger dieſer Partei war der berühmte Claudius, der Herausgeber des „Wandsbecker Boten.“ Unter den eigentlichen Philoſophen ſind es hauptſächlich Bouterwek, Köppen und Clodius, welche die Ideen Jacobis fortgepflanzt haben.

Ein anderer Philoſoph, Fries, verſuchte eine Ausgleichung zwiſchen den Syſtemen Kants und Jacobis. Wie Kant, gründet Fries die Philoſophie auf eine kritiſche Prüfung der menſchlichen Geiſtesvermögen, auf die Anthropologie. Er findet in dem menſchlichen Geiſte drei Grundvermögen, den Verſtand, den Willen und das Gefühl. Das Gefühl erklärt Fries für das Vermögen, durch eine unmittelbare Anſchauung oder eine Art von Ahnung Dasjenige zu erkennen, was weder die Sinne noch der Verſtand zu erfaſſen vermögen. In dieſem wunderbaren Vermögen unſrer Seele haben, nach Fries, alle Religionswahrheiten ihren Grund. Unſer Verſtand hat zwar das Recht, die Ausſprüche des Gefühls zu erklären und zu deutlichen Begriffen zu erheben, allein er hat nicht das Recht, Zweifel gegen die untrügliche Autorität dieſer inneren Offenbarung zu erheben.

Ernſt Schulze nähert ſich ebenfalls in einigen Beziehungen den Anſichten Jacobis. Schulze ging von demſelben Geſichtspunkte aus, wie Kant; er wollte ebenfalls durch eine kritiſche Analyſe der Kräfte und der Erkenntnißformen der menſchlichen Vernunft den Gebrauch dieſer Vernunft in ſeine natürlichen Grenzen zurückweiſen. Er ſtellt die Behauptung auf, der Menſch vermöge nie den Urſprung ſeiner Ideen einzuſehen, ſondern blos ihre Elemente und die Geſetze ihrer Verknüpfung in unſrem Bewußtſein. Wir können, ſagt Schulze, zwar nicht die objective Realität unſrer Ideen beweiſen, aber wir können doch unterſcheiden zwiſchen ſolchen Ideen, welche allen Menſchen gemein ſind, und ſolchen, welche nur einem einzelnen Individuum angehören. Dieſes Syſtem, welches, wie man ſieht, ebenfalls eine Art von Kriticismus oder Skepticismus iſt, nannte Schulze Antidogmatismus. Später bekannte ſich Schulze zu der Jacobiſchen Anſicht von einem höheren Vermögen unſres Geiſtes und einer unmittelbaren Offenbarung überſinnlicher Wahrheiten durch dieſes Vermögen.

Andere Einwürfe gegen die Kantſche Philoſophie trafen vorzugsweiſe deren Methode. Man warf Kant vor, die Einheit des menſchlichen Bewußtſeins aufgehoben und eine allzuſchroffe Trennung zwiſchen der theoretiſchen und der praktiſchen Vernunft eingeführt zu haben, als wären dies zwei völlig verſchiedene Weſen und nicht blos die zwei Seiten oder Aeußerungsweiſen eines und deſſelben Weſens. Ferner nahm man Anſtoß an der Vielheit verſchiedener und zum Theil entgegengeſetzter Vermögen, in welche Kant die menſchliche Seele getheilt hatte, ohne den Vereinigungspunkt nachzuweiſen, in welchem ſich dieſelben zur Totalität einer einzigen, organiſchen Thätigkeit verbinden. Noch Andere fanden die in der Kritik aufgeſtellte Deduction der Denkformen un-

vollſtändig und überhaupt das ganze, bei dieſen Unterſuchungen von Kant beobachtete Verfahren zu wenig ſyſtematiſch, und bald fand ſich eine Menge von Auslegern ein, welche ſich der Ideen Kants bemächtigten, ſie zu erklären, zu ordnen und weiter auszubilden verſuchten. Zu den geſchickteſten unter dieſen Auslegern gehören Joh. Schultz, Schmid, Jacob, Heydenreich, Beck, Kieſewetter u. A.

C. L. Reinhold machte den Verſuch, die von Kant aufgeſtellte Theorie der Erkenntniſſe a priori durch eine Theorie des Vorſtellungsvermögens zu vervollſtändigen, d. h. durch eine kritiſche Unterſuchung über den Grund und die Natur der menſchlichen Vorſtellungen. Die Vorſtellung iſt, nach Reinhold, das Product zweier verſchiedener Factoren, des Objects und des Subjects; ſie iſt daher zugleich objectiv und ſubjectiv, aber gleichwohl von dem einem wie von dem andern dieſer Factoren verſchieden. Durch eine Erörterung des Verhältniſſes, welches in jeder Vorſtellung zwiſchen der Mannigfaltigkeit ihrer Elemente und der Einheit des Bewußtſeins ſtattfindet, glaubte Reinhold die Reſultate der Kantſchen Kritik tiefer zu begründen. Später jedoch gab er dieſe, vielfach beſtrittene Vorſtellungstheorie auf und verſuchte durch eine Kritik der Sprache eine feſtere Grundlage für die philoſophiſchen Erkenntniſſe, namentlich für die Logik, zu gewinnen.

W. T. Krug ſtellte die Reſultate des Kantſchen Kriticismus in einem vollſtändigen Syſteme zuſammen und ſuchte zugleich dieſem Syſteme, durch eine vorausgeſchickte Unterſuchung der Geſetze, Zwecke und Grenzen des Philoſophirens, eine feſtere Grundlage zu geben. Den Streit zwiſchen Realismus und Idealismus glaubt Krug durch die Annahme einer transſcendentalen Syntheſe des Realen und des Idealen in dem menſchlichen Bewußtſein beendet zu haben. In dem Bewußtſein, ſagt Krug, liegt zugleich das Sein und

das Wiſſen vom Sein; Jenes ein Reales, Dieſes ein Ideales; Beides aber iſt untrennbar Eins, und dieſe Einheit des Seins und Wiſſens iſt die Urthatſache unſres Bewußtſeins, folglich auch die Grenze, über welche keine Philoſophie hinausgehen kann, weil ſie ſonſt den Boden der Bewußtſeinsthatſachen und der Erfahrung verlaſſen und transſcendent oder dogmatiſch werden müßte. Krug nennt ſein Syſtem, wegen der darin verſuchten Vermittelung zwiſchen Idealismus und Realismus, den transſcendentalen Synthetismus. Freilich enthält die von Krug gegebene Löſung der Frage nach dem Verhältniß des Idealen und Realen ein neues, eben ſo ſchwieriges Räthſel, als die Frage ſelbſt.

Dies ohngefähr waren die Reſultate der Bewegung, welche innerhalb der Philoſophie aus den kritiſchen Beſtrebungen Kants zunächſt hervorging. Allein dieſe Bewegung beſchränkte ſich nicht auf die engen Grenzen der Speculation, ſondern pflanzte ſich auch auf alle die Wiſſenſchaften fort, welche irgend eine Beziehung zur Philoſophie hatten.

Die eracten Wiſſenſchaften empfanden weniger unmittelbar den Einfluß der Kantſchen Ideen; ſie gingen ihren Weg fort, unbekümmert um philoſophiſche Theorien, und machten die bedeutendſten Fortſchritte auf der Bahn empiriſcher Forſchung. Zwar wendeten einige Phyſiker die Kantſche Terminologie auf die Naturwiſſenſchaften an, allein auch dies war nichts Weiteres, als ein leeres Compliment, welches die Empirie der Speculation machte. Indirect gewann allerdings das Studium der Naturwiſſenſchaften durch die von dem Kriticismus ausgegangene Anerkennung der Empirie, ſo wie durch die Zerſtörung mancher metaphyſiſcher Vorurtheile, welche früher oftmals dieſes Studium erſchwert und gehemmt hatten.

Dagegen erfuhren die idealen und praktiſchen Wiſſenſchaften durch die neue Philoſophie eine bedeutende Umgeſtaltung. Dieſe Philoſophie hatte den Menſchen zum Mittelpunkte aller Erſcheinungen gemacht; ſie hatte die pſychologiſchen und praktiſchen Unterſuchungen, die äſthetiſchen Beobachtungen und die Kritik der Lehren der Religion in den Vordergrund geſtellt. Auf der Grundlage der in der Kritik der reinen Vernunft niedergelegten Unterſuchungen, bildete ſich die Pſychologie als eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft aus. An die Stelle der demonſtrativen Methode der alten Pſychologie, welche ein Theil der Metaphyſik war, trat das richtigere Verfahren der empiriſchen Beobachtung und Vergleichung der pſychologiſchen Erſcheinungen, freilich unter dem etwas beſchränkten Geſichtspunkte, welchen Kant ſelbſt in der Analyſe der pſychologiſchen Thatſachen feſtgehalten hatte. Unter Denen, welche vollſtändige Syſteme der Pſychologie nach den Ideen Kants entwarfen, nennen wir Schmid, Jacob, Snell, Hoffbauer, Maaß u. ſ. w.

Die Reſultate dieſer pſychologiſchen Forſchungen fanden ihre vorzüglichſte Anwendung in der Pädagogik und dem Strafrecht. Eine gründliche Beobachtung der empiriſchen Natur des Menſchen, beſonders aber ſeiner ſittlichen Anlagen, mußte nothwendig einen bedeutenden und heilſamen Einfluß auf die Methode der Erziehung üben. Die Lehren Rouſſeaus und Baſedows waren ſchon zum Theil veraltet; der öffentliche Unterricht ging wieder mehr und mehr aus den Händen philanthropiſcher Geſellſchaften in die der Regierungen über und begann, ſich in größerem Maßſtabe und unter ſyſtematiſcheren Formen zu entwickeln. Niemeyer, Schwarz, Heuſinger, Fähſe u. A. wandten die Kantſchen Prinzipien in größerem oder geringerem Umfange auf dieſen ſo wichtigen Theil der menſchlichen Erkenntniß an.

Das Strafrecht wurde gleichfalls auf die Prinzipien des Kriticismus und beſonders auf deſſen pſychologiſche Reſultate zurückgeführt von Groß, Feuerbach, Zachariä u. A. Auch die übrigen Theile des Rechts erfuhren mannigfache Veränderungen. Das Naturrecht, beſonders in ſeinem ſtaatsrechtlichen und völkerrechtlichen Theile, bildete ſich auf einer ſelbſtſtändigen Grundlage aus. Die beiden bemerkenswertheſten Syſteme, welche ſich aus der Philoſophie Kants entwickelt haben, ſind das von Zachariä und das von Pölitz. Zachariä hat, durch Verbindung der philoſophiſchen Grundſätze Kants mit der empiriſchen Methode Montesquieus, zuerſt ein vollſtändiges Syſtem des Staatsrechts zu Stande gebracht. Seine „vierzig Bücher vom Staate" werden immerfort ein claſſiſches Werk bleiben, wenn man ſchon darin ein entſchiedenes und ſelbſtſtändiges Urtheil über politiſche Grundſätze nicht ſelten vermißt.

Pölitz iſt der Urheber des „Syſtems der Reformen," eines Syſtems, welches, nach ſeiner Erklärung, die wahre Mitte zwiſchen dem Syſtem der Reaction und dem Syſtem der Bewegung ſein ſollte. Nach dieſem Syſtem der Reformen, ſollen die politiſchen Einrichtungen zwar fortwährend entwickelt werden, allein ohne das Beſtehende mit einem Wurf umzuſtoßen; vielmehr ſoll ſich das Neue ſo viel als möglich aus dem Alten heraus bilden und an daſſelbe anlehnen. Der Wahlſpruch Pölitzs iſt: „Alles für das Volk, Nichts durch das Volk!" d. h. die Regierung muß auf die Wünſche und Intereſſen des Volkes ſtets Rückſicht nehmen, allein die Initiative zu allen Verbeſſerungen muß fortwährend in ihrer Hand bleiben und ſie muß zu beſtimmen haben, welches die wahren Intereſſen des Volks ſind und bis zu welchem Punkte ſie deſſen Wünſchen und Anforderungen nachgeben dürfe.

Was die Aeſthetik betrifft, ſo hatte Kant das ſeltene

Glück, ſeine Anſichten über das Schöne und die Kunſt von einem der erſten Dichter ſeiner Zeit, von Schiller, erfaßt und entwickelt zu ſehen. Es iſt bekannt, daß ſich Schiller, neben ſeinen poetiſchen Arbeiten, auch mit kritiſchen Unterſuchungen über das Weſen und die verſchiedenen Formen des Schönen und beſonders der poetiſchen Schönheit abgab. Unter ſeinen zahlreichen Abhandlungen über dieſen Gegenſtand iſt die berühmteſte ſeine Unterſuchung über Anmuth und Würde. Goethe zeigte ſich zwar durch das Studium der Kantſchen Kritik der Urtheilskraft ſehr befriedigt; allein er ſtand doch, durch den mehr realiſtiſchen Charakter ſeiner Poeſie, der idealen Richtung ferner, in welcher die Kantſche Philoſophie mit dem Schillerſchen Pathos zuſammentraf.

Die Theologie endlich mußte ebenfalls die Einwirkung des gewaltigen Anſtoßes empfinden, welchen die Philoſophie Kants dem ganzen geiſtigen Leben ſeiner Zeit gegeben hatte. Wir haben ſchon oben von dem Rationalismus geſprochen. Der Rationalismus war bis auf Kant ein bloßes Oppoſitionsſyſtem geweſen, welches die orthodoxe Theologie bekämpfte, geſtützt auf eine ſorgfältige kritiſche Prüfung der heiligen Schriften, ohne jedoch im Beſitz eines poſitiven Prinzips zu ſein, durch welches es die, in Folge ſeiner deſtructiven Kritik entſtandenen Lücken in den religiöſen Glaubenslehren hätte ausfüllen können. Ein ſolches poſitives Prinzip fand nun der Rationalismus an der Kantſchen Philoſophie und erhielt dadurch zuerſt eine feſtere Grundlage. Während nämlich die Kritik der reinen Vernunft die negativen, ſkeptiſchen Reſultate des Rationalismus beſtätigte, wies zugleich die praktiſche Philoſophie Kants die Rationaliſten auf etwas Poſitives hin, nämlich auf, die ſittlichen Ideen des menſchlichen Bewußtſeins, und gab ihnen dadurch eine brauchbare Waffe in die Hände, um den Anfeindungen der

Supranaturaliſten mit Erfolg zu widerſtehen. Dennoch bedienten ſich die vornehmſten Rationaliſten, Paulus, Röhr, Wegſcheider u. A., nur in einer ſehr einſeitigen Weiſe der tiefen und bedeutſamen Ideen, welche Kant, beſonders in ſeiner Schrift über die natürliche Religion, entwickelt hatte. Kant hatte, wie wir uns erinnern, die Anſicht aufgeſtellt, die Vorſtellung von einem Meſſias ſei nichts Anderes, als die Perſonification des Sittengeſetzes; jeder Menſch ſei eigentlich ſein eigener Erlöſer, indem er durch ſeine innere ſittliche Kraft ſich von ſeinen ſinnlichen Neigungen freimache und zur Einheit mit dem Sittengeſetze erhebe. In dieſen Worten Kants lag ſchon die beſtimmte Hindeutung auf die mythiſche Anſicht von der Perſon Jeſu; ſtatt jedoch dieſe Andeutung weiter zu verfolgen, nahmen die Rationaliſten das Daſein des Meſſias als ein hiſtoriſches Factum an, ſahen aber gleichwohl in ihm einen bloßen Menſchen, der nicht durch ſeinen übernatürlichen Urſprung, ſondern nur durch ſeinen vortrefflichen Charakter und ſeine ſtrenge Sittlichkeit ausgezeichnet geweſen wäre. Kant betrachtete alſo die Idee des Meſſias als ein bloßes Ideal unſrer praktiſchen Vernunft; die Rationaliſten dagegen machten wieder eine hiſtoriſche Perſönlichkeit daraus, der ſie aber in demſelben Augenblicke wieder alles Das nahmen, was ihre höhere und wunderbare Sendung beglaubigen konnte. Ebenſowenig verfolgten die Rationaliſten die von Kant begründete Anſicht eines ethiſchen Gemeinweſens in ihrer tieferen Bedeutung, ſondern begnügten ſich, aus den einzelnen kirchlichen Dogmen den moraliſchen Gehalt herauszuziehen, das Uebernatürliche und Wunderbare daran aber durch eine natürliche Erklärungsweiſe oder durch die Hülfsmittel der Exegeſe zu entfernen. Freilich war Kant ſelbſt auf halbem Wege ſtehen geblieben, und die Rationaliſten wagten oder vermochten nicht, die weitergreifenden

Folgerungen zu entwickeln, die in ſeinen religionsphiloſophiſchen Anſichten lagen.

Doch war der Rationalismus nicht die einzige Form, unter welcher ſich die Ideen Kants über die Religion entwickelten; vielmehr ging aus dem Kriticismus eine beſondere Wiſſenſchaft der Religion hervor, welche ihren Gegenſtand lediglich vom ſpeculativen oder vielmehr moraliſchen Geſichtspunkte aus betrachtete, ohne ſich an die Dogmen einer poſitiven Lehre anzuſchließen. Dieſe Religionsphiloſophie, deren hauptſächlichſte Begründer Heydenreich, Krug (welcher beſonders die von Kant angeregte Idee einer Perfectibilität oder Fortbildung des Chriſtenthums weiter verfolgte), Tieftrunk u. A. ſind, bekam deshalb auch, der früheren Einrichtung zuwider, ihren Platz unter den praktiſchen Doctrinen, neben der Moral und der Rechtsphiloſophie.

Um jedoch den Einfluß des Kriticismus auf ſeine Zeit und auf die ganze moderne Kulturentwicklung in Deutſchland vollkommen zu würdigen, genügt weder die Kenntniß ſeiner unmittelbaren ſpeculativen Reſultate, noch die Einſicht in ſeine Verzweigungen mit den übrigen wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen jener Epoche; vielmehr bedarf es hierzu einer nochmaligen Vergegenwärtigung der allgemeinen Prinzipien des Kriticismus, wie wir ſie nunmehr, durch eine genaue Analyſe der einzelnen Theile dieſes Syſtems, kennen gelernt haben, und ihres innern Zuſammenhanges mit der Bewegung der Ideen, die damals Deutſchland beherrſchten.

Wir haben im Eingange unſres Werks, als die leitende Idee deſſelben, die Anſicht aufgeſtellt, unſre moderne Kultur ſei das Reſultat zweier Factoren, die ſich, abwechſelnd, bald verbinden, bald bekämpfen, eines Prinzips des Fortſchritts und eines Prinzips des Stillſtandes. Wir haben jenes erſtere Prinzip als das kritiſche, dieſes letztere

als das dogmatiſche bezeichnet und haben verſucht, die Wirkungen eines jeden dieſer beiden Prinzipien an den einzelnen Erſcheinungen der modernen Philoſophie nachzuweiſen. Es gilt daher jetzt, zu unterſuchen, inwiefern der Kriticismus eine neue Epoche in der Stellung dieſer beiden Prinzipien zu einander begründet, inwiefern er alſo eine neue Phaſe des modernen Geiſtes herbeigeführt habe.

Der Kriticismus hat, wie es uns ſcheint, dem Prinzip des Fortſchritts nach zwei Seiten hin neue Bahnen eröffnet; einmal dadurch, daß er die äußere, ſinnliche Erfahrung für einen nothwendigen Beſtandtheil der menſchlichen Erkenntniſſe, für die Norm und das Kriterium aller Vorſtellungen und Ideen erklärt; und, zweitens, durch ſeine entſchiedene Richtung aufs Praktiſche hin. Dies Beides zuſammen war es, was den metaphyſiſchen, transſcendenten, abſtract idealiſtiſchen Charakter der deutſchen Philoſophie weſentlich veränderte und dieſe Wiſſenſchaft dem Leben um ein Bedeutendes näherrückte.

Die Zurückführung alles Erkennens von dem bloßen Denken in Begriffen (worin es die frühere Metaphyſik geſucht hatte) auf die ſinnlichen Wahrnehmungen und deren Verknüpfung durch den Verſtand, wäre für ſich allein nicht hinreichend geweſen, die Philoſophie von der transſcendenten Richtung abzulenken, durch welche ſie ſich, wie Kant wohl einſah, ins Haltloſe und Nebelhafte verlor. Schon die Nominaliſten und ſpäter in weit gründlicherer Weiſe die Senſualiſten hatten verſucht, die Unmöglichkeit eines abſoluten Wiſſens, d. h. eines Wiſſens durch bloße Begriffe a priori, und die Nothwendigkeit einer Begründung der Philoſophie auf Kritik und Erfahrung nachzuweiſen. Allein, weil ſie bei dieſem negativen Reſultate ſtehen geblieben waren, ohne dem menſchlichen Geiſte etwas Poſitives, an der Stelle Deſſen,

was ſie ihm entzogen, zu bieten, war ihr Einfluß auf die Philoſophie, wenigſtens in Deutſchland, nicht entſcheidend geweſen; vielmehr hatte ſich dieſe, wenn auch einmal auf kurze Zeit von dem kritiſchen Elemente erfaßt und der Erfahrung nähergebracht, doch immer wieder, und um ſo hartnäckiger, in den reinen Aether ihrer abſtracten Ideen zurückgezogen. Descartes, welcher, ähnlich, wie Kant, von einer Kritik des menſchlichen Bewußtſeins ausging, wurde durch dieſe Kritik ſelbſt, durch welche er ſich von allen die Grenzen unſres natürlichen Erkennens überſchreitenden Ideen und Hypotheſen losmachen wollte, wieder auf einen vollkommen transſcendenten Standpunkt geführt, und je mehr die empiriſche Schule in England und Frankreich alle überſinnliche Wahrheiten durch ihre Skepſis auflöſte und verflüchtigte, deſto ſchroffer bildete die deutſche Metaphyſik ihr Syſtem der demonſtrativen Erkenntniſſe aus.

Kant begriff wohl, daß, ſo lange ſich die philoſophirende Vernunft blos auf einem Gebiet, dem des theoretiſchen Wiſſens, bewege, man niemals im Stande ſein werde, die Grenzen ihrer Bewegung auf dieſem Gebiete ſo eng zu ziehen, wie es ihm nöthig ſchien, um die Vernunft von überſchwänglichen und fruchtloſen Speculationen zurückzuhalten; er ſah ein, daß man dem, einmal im Menſchen vorhandenen Streben nach dem Unendlichen oder ins Unendliche einen andern Ausweg eröffnen müßte, wenn man ihm jenen, den es gewöhnlich, aber unberechtigter Weiſe, aufgeſucht hat, verſchließe; er verlegte daher den Zielpunkt alles Philoſophirens, überhaupt aller Vernunftthätigkeit, aus dem Gebiete der Speculation in das Gebiet der Praxis; er machte den Menſchen zum Mittelpunkt aller Dinge, zum Zweck der Welt, aber nicht den Menſchen als denkendes, ſondern als handelndes Weſen.

Descartes war, in seiner Analyse des menschlichen Geistes, von der theoretischen Thätigkeit desselben ausgegangen, von dem „Ich denke." Dieses: „Ich denke," mußte ihn aber nothwendig wieder über die natürlichen Grenzen des menschlichen Bewußtseins hinaus, zu einem abstracten und transscendenten Denken führen, denn im Denken, in der theoretischen Betrachtung der Außendinge, kann das Ich, der menschliche Geist, seine Selbstständigkeit, Erhabenheit und Unendlichkeit nicht anders bethätigen, als durch ein beharrliches Abstrahiren von allem Aeußerlichen, Sinnlichen und Empirischen, durch ein Sicherheben über die Mannigfaltigkeit der Einzelerscheinungen zu dem Begriffe einer reinen, einfachen, identischen, Einheit eines absoluten Wesens, in dem dann das menschliche Ich gleichsam aufgeht, von dem es absorbirt wird.

Kant dagegen nahm das handelnde, das praktische Ich zum Zielpunkt seiner kritischen Untersuchungen, dem er das theoretische, als ein nur Secundäres, gleichsam als ein bloßes Instrument, unterordnete. Dadurch erhielten nun diese Untersuchungen selbst eine ganz andere Richtung und mußten zu ganz andern Resultaten führen, als die des Descartes. Nicht das Denken oder Erkennen eines Unendlichen war nunmehr Zweck der Philosophie, sondern die praktische Herstellung oder Verwirklichung eines Unendlichen, d. h. die Realisirung, Bethätigung, Befriedigung des unendlichen praktischen Strebens im Menschen.

Hiermit war zwar ebenfalls die Ausschließung der abstracten Richtung der Philosophie, und deren engere Befreundung mit dem natürlichen Entwickelungsgange des Lebens und der Gesellschaft noch keineswegs vollbracht; denn auch die praktische Thätigkeit des Menschen kann einen

abſtracten, idealiſtiſchen und transſcendenten Charakter annehmen und ſie erhielt einen ſolchen in der That durch die von Kant aufgeſtellte Moraltheorie, welche des Menſchen Beſtimmung und Weſen abermals in die Erhebung über das Sinnliche, in das Streben nach einem Zuſtande abſoluter Vollkommenheit und Glückſeligkeit ſetzte.

Allein ſelbſt bei dieſer einſeitigen Auffaſſung des praktiſchen Prinzips war doch ſchon deſſen Anerkennung ein wichtiger Fortſchritt, den die deutſche Philoſophie über alle ihre früheren, rein metaphyſiſchen Standpunkte hinaus machte und durch den ſie zugleich den Intereſſen des wirklichen Lebens, den allgemeinen Kulturbeſtrebungen ihrer Zeit ſich enger anſchloß. So wie Descartes die Herrſchaft der Theologie über die Philoſophie ein für alle Mal gebrochen und die Letztere emancipirt hatte, indem er durch ſein: „Ich denke," welches er zum Prinzip des Philoſophirens erhob, die Quelle und das Kriterium der Wahrheit in das menſchliche Bewußtſein verlegte, obgleich er den Inhalt dieſer Wahrheit (die Begriffe von Gott, der Seele u. ſ. w.) nicht weſentlich veränderte, — ſo hat Kant einen weitern Fortſchritt der Philoſophie herbeigeführt durch den Ausſpruch, daß der Menſch zum Handeln beſtimmt ſei und daß der praktiſchen Vernunft ein Vorrang (Primat) vor der theoretiſchen gebühre. Denn, wenn auch, wie ſchon bemerkt, dieſes praktiſche Prinzip bei Kant noch nicht in ſeinem wahren praktiſchen Charakter erſcheint, ſondern eine abſtracte und idealiſirende Richtung annimmt, ſo iſt doch ſchon ſo Viel gewonnen, daß auch jene andere Richtung des praktiſchen Prinzips, die Richtung auf eine fortſchreitende Entwickelung der irdiſchen, materiellen, politiſchen und ſocialen Intereſſen, dieſelbe Berechtigung anſprechen kann, welche Kant dem praktiſchen Streben im Allgemeinen zugeſtanden hat, ſobald ſie als eine

natur- und vernunftgemäße Aeußerung dieſes Strebens erkannt worden iſt. Dies aber kann nicht lange ausbleiben, und ſchon bei Kant ſelbſt haben wir zahlreiche Spuren dieſer zweiten Richtung neben jener erſten angetroffen. Wir wollen uns noch deutlicher erklären. Kant emancipirt die Moral von der Religion, oder vielmehr, er will, daß die Religion Nichts ſei, als Moral; er verwirft die unbedingte Autorität der kirchlichen Dogmen und ſtellt die Ausſprüche der praktiſchen Vernunft über die theoretiſchen Vorſtellungen des hiſtoriſchen Glaubens. Dies war ein weit entſcheidenderer Schritt zur Losreißung der Philoſophie vom Glauben, zur Anerkennung der Intereſſen, Bedürfniſſe und Geſetze des wirklichen, ſinnlichen, materiellen Lebens, als derjenige, welchen Descartes gethan hatte; denn Kant ſetzte den ſpiritualiſtiſchen, transſcendenten Tendenzen des Glaubens nicht eine bloße Negation, die ſkeptiſchen Ausſprüche des menſchlichen Denkens entgegen, ſondern die Hinweiſung auf ein, gleichfalls poſitives, aber freies und ſelbſteignes Intereſſe der Vernunft, auf die Befriedigung des ihr inwohnenden praktiſchen Triebes. Indem er nun zugleich dieſen praktiſchen Trieb unter einer ſehr idealen Form, als das Streben nach abſoluter Heiligkeit, darſtellte, entfernte er die Bedenklichkeiten, welche bisher Viele von der Ergreifung der rationaliſtiſchen Richtung in Religionsſachen abgehalten hatten, einer Richtung, die bis dahin größtentheils auf die naturaliſtiſchen, materialiſtiſchen und ſkeptiſchen Theorien der Engländer und Franzoſen zurückgeführt worden war, die aber nunmehr, nach dieſer Begründung und Sanctionirung durch das ideale Kantſche Moralprinzip, als vollkommen berechtigt und ungefährlich, ja als die wahre und ächte, gereinigte und verklärte Religion erſchien. Und dennoch hatte der Kriticismus, eben durch die Einführung des praktiſchen Prinzips, als eines normgeben-

den Kriteriums in der Religion, die urſprüngliche, ſpiritualiſtiſche Grundlage dieſer Letztern weſentlich erſchüttert und allen den auflöſenden Richtungen, welche ſpäter in dieſelbe eindrangen, eine breite Bahn gebrochen durch das Loſungswort ſeiner Philoſophie: „Autonomie der praktiſchen Vernunft!“ Denn, hatte Kant ſich zu einer Umgeſtaltung der geoffenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten um ſo unbedenklicher entſchloſſen, weil der weſentliche Inhalt dieſer Wahrheiten dabei faſt gänzlich unberührt blieb, ſo konnten ſich doch auf ſeinen Vorgang alle Die berufen, welche, von einer andern praktiſchen Lebensanſchauung ausgehend, nicht blos die Form, ſondern auch den Gehalt, die Richtung der religiöſen Anſichten angriffen und umgeſtalteten. Die naturaliſtiſchen Ideen, welche in der Geſtalt, in der ſie von England und Frankreich aus nach Deutſchland gekommen waren, hier, wegen ihrer allzuſchroffen Conſequenzen und ihres Gegenſatzes zu dem idealen Charakter des deutſchen Geiſtes, nur bei Wenigen Eingang gefunden hatten, erlangten eine allgemeine Verbreitung und einen unwiderſtehlichen Einfluß durch ihre Aufnahme in die wiſſenſchaftliche Form des Kriticismus und traten, nach dem Durchgange durch denſelben, bedeutend verſtärkt und gleichſam verklärt wieder hervor. Wir werden ſpäter Veranlaſſung haben, dieſe Wirkungen des Kriticismus weiter zu verfolgen.

Wie nun hier, in Sachen der Religion, der Kriticismus den Fortſchritt der, durch die Bildung der Zeit hervorgerufenen, negativen oder kritiſchen Richtungen ermuthigte, indem er, durch ſein eigenthümliches Vermittlungsſyſtem, ſeine Anhänger über die eigentlichen Conſequenzen dieſer Richtungen täuſchte und ſie in jenem Zuſtande der Halbheit, Unbeſtimmtheit und Selbſttäuſchung erhielt, welcher dem deutſchen Geiſte ſo ſehr zuſagt, ſo kam er auch einem politiſchen Bedürfniſſe

ſeiner Zeit entgegen. Das Loſungswort: „Freiheit und Gleichheit!“ welches ſo mächtig von jenſeits des Rheins herübertönte, fand ſeinen Wiederhall in den Ausſprüchen der Kantſchen Vernunftkritik, welche ebenfalls die Autonomie der menſchlichen Vernunft predigte und die Idee der Freiheit zum Grundgeſetz des menſchlichen Daſeins erhob. Daß dieſe Freiheit, welche Kant aus der praktiſchen Vernunft deducirte, eigentlich etwas rein Ideales, von allen materiellen Intereſſen, alſo auch von den politiſchen Zuſtänden völlig Abgekehrtes, gegen dieſelben abſolut Gleichgültiges ſei, dies ward weder von Andern, noch von Kant ſelbſt beachtet, ſondern es ward dieſe ſittlich-ideale Freiheit ohne Bedenken in eine politiſche (die doch auf das Zuſammenleben der Menſchen im Staate und deren äußere Zweckhandlungen begründet iſt) umgeſtempelt, und das Verhältniß der einzelnen Staatsbürger zu der Staatsgewalt (ein Verhältniß, welches durchaus auf den Geſetzen des materiellen Verkehrs unter den Menſchen und der daraus hervorgehenden Beziehungen beruht) zu einem einfachen Vernunftpoſtulate erhoben, deſſen Realiſirung, ohne hinlängliche äußere Garantien, lediglich von der zutreffenden Geſinnung und Einſicht des Staatsoberhauptes und des Volks zu erwarten ſein ſollte.

Wir können daher wohl die Stellung, die der Kriticismus zu dem allgemeinen Geiſte ſeiner Zeit und namentlich der deutſchen Nation einnahm, ſo wie den Grund ſeines mächtigen und weitverbreiteten Einfluſſes, in wenigen Worten bezeichnen, wenn wir ſagen, daß er auf der einen Seite ſich zum Organ der Ideen des Fortſchritts machte, vornehmlich in den beiden Hauptrichtungen, in denen das geiſtige Leben jener Zeit ſich bewegte, der Religion und der Politik; daß er aber, andrerſeits, dieſen Fortſchritt wieder auf ein feſtes Maß zurückführte und in Grenzen einſchloß, die allerdings

nicht ſelten mit dem Prinzip ſelbſt in ſtarkem Widerſpruch ſtanden; endlich, daß gerade dieſe Halbheit und Doppelſeitigkeit ſeiner Theorie ihm einen ſo weitverbreiteten Einfluß verſchaffte, indem die Kühnheit ſeiner Prinzipien die Freunde des unbedingten Fortſchritts anzog, während die Furchtſamen in den vermittelnden und beſchränkenden Beſtimmungen, womit dieſe Prinzipien überall verclauſulirt waren, willkommne Schlupfwinkel für ihre Unentſchiedenheit und Schwäche fanden.

Drittes Kapitel.

Fichte.

Grundidee der Philoſophie Fichtes. Wiſſenſchaftslehre. Die praktiſche Richtung Fichtes; ſeine Sittenlehre; ſein Naturrecht; ſeine Schriften über den geſchloſſenen Handelsſtaat; über die Beſtimmung des Gelehrten; über die Beſtimmung des Menſchen. Myſtiſche Richtung Fichtes; ſeine Anweiſung zum ſeligen Leben; ſeine Schrift über das Weſen des Gelehrten; ſeine Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und ſein Staatsrecht. Anhänger Fichtes.

Grundidee der Philoſophie Fichtes.

Die von Kant begonnene Reform der deutſchen Philoſophie ward zunächſt von Johann Gottlieb Fichte wieder aufgenommen und unter einem umfaſſenderen Geſichtspunkte fortgeſetzt.

Fichte trat zuerſt auf mit einem kleinen Werke, betitelt: „Kritik aller Offenbarung," worin er die praktiſchen Ideen Kants in ihrer Anwendung auf die Lehren der Religion durchzuführen verſuchte. Nach dem Vorgange Kants, gründet er ebenfalls die Religion auf die Moral, ohne jedoch die Möglichkeit einer Offenbarung, d. h. einer außerordentlichen Kundgebung des göttlichen Willens an den Menſchen durch ſinnlich wahrnehmbare Thatſachen, auszuſchließen, da, wie er meint, der Menſch bisweilen eines außerordentlichen

Antriebes zur Tugend bedarf, indem der Einfluß des Sittengeſetzes auf ſeinen Willen nicht zu allen Zeiten groß genug iſt, um über die Macht ſeiner Leidenſchaften zu ſiegen. Daher muß die Philoſophie die Möglichkeit einer Offenbarung zu moraliſchen Zwecken anerkennen, allein ſie muß die geſchichtlichen Thatſachen, welche man für Wirkungen oder Beweiſe einer ſolchen Offenbarung erkärt, einer ſtrengen und gewiſſenhaften Kritik unterwerfen und Alles davon ausſcheiden, was mit dem vorausgeſetzten moraliſchen Zwecke der Offenbarung nicht zuſammenhängt oder wohl gar in Widerſpruch ſteht.

Die Aehnlichkeit dieſer Anſichten mit den Kantſchen Ideen erklärt es, wie das genannte Werk, welches ohne den Namen des Verfaſſers erſchien, lange Zeit hindurch Kant ſelbſt zugeſchrieben werden konnte, der übrigens, als er dieſen Irrthum aufdeckte, zugleich freimüthig geſtand, er würde ſich es zur Ehre ſchätzen, der Verfaſſer des Buchs zu ſein.

Allein, nicht zufrieden, die Kantſchen Lehren zu entwickeln und anzuwenden, ſuchte Fichte über dieſelben hinauszugehen. Die Philoſophie Kants ſchien ihm an zwei großen Mängeln zu leiden; einmal, vermißte er an ihr die Einheit eines oberſten Prinzips, woraus ſie die geſammten menſchlichen Erkenntniſſe hätte herleiten können, und, zweitens, erſchien ihm die Erklärung ungenügend, durch welche Kant das Verhältniß der praktiſchen zur theoretiſchen Vernunft beſtimmt.

Die Wiſſenſchaft, ſagt Fichte, kann nichts Anderes ſein, als ein Syſtem von Begriffen, welche ſämmtlich aus einem oberſten Prinzipe abgeleitet ſind. Ein ſolches oberſtes Prinzip aber darf dies nicht blos der Form nach, ſondern muß es auch der Materie nach ſein; das oberſte Prinzip unſrer Erkenntniſſe iſt nothwendig zugleich ein formales und ein materiales Prinzip, d. h. es iſt nicht blos eine abſtracte

Form oder Regel, welche die uns von außen gegebene Materie unſres Denkens zur Einheit geſtaltet, ſondern es iſt eine productive Kraft, welche ſich ſelbſt erſt den Stoff oder das Element zu Erkenntniſſen ſchafft und zu gleicher Zeit daſſelbe geſtaltet oder in eine beſtimmte Form bringt. Dieſes oberſte Prinzip nun oder die Grundidee aller menſchlichen Erkenntniſſe hat die Philoſophie aufzuſuchen; die Philoſophie iſt alſo, nach Fichte, die Wiſſenſchaft von dem menſchlichen Wiſſen, die Wiſſenſchaftslehre.

Wissenschaftslehre.

Von dem Prinzip der Philosophie überhaupt oder dem absoluten Ich.

Die Philosophie sucht also ein oberstes Prinzip, welches an sich gewiß, absolut real, letzte und höchste Ursache sowohl unsrer Erkenntnisse als auch unsrer Handlungen sei. Dieses höchste und allgemeinste Prinzip muß nothwendig in allen unsren Ideen, offen oder versteckt, enthalten sein, oder, wie sich Fichte ausdrückt, es muß sich aus allen Thatsachen unsres Bewußtseins entwickeln lassen. Um uns also einen deutlichen Begriff von diesem Prinzip zu bilden, brauchen wir nur irgend eine Thatsache unsres Bewußtseins zu analysiren. Analysiren wir also einen ganz einfachen und für Jedermann gewissen Satz, z. B. das Urtheil: A = A. Jedermann wird uns die Richtigkeit dieses Satzes zugeben, des Satzes nämlich, daß, wenn wir A im Subject setzen, wir auch im Prädicate A setzen müssen. Der Satz: A=A, ist also unmittelbar gewiß und einleuchtend, weil er nichts Weiteres ausdrückt, als das Gesetz der Identität. Die beiden Seiten des Urtheils: A=A, der Subjectbegriff und der Prädicatbegriff, sind hierbei etwas Zufälliges und Gleichgültiges; wir können an die Stelle von A B oder C oder D setzen, ohne daß die Wahrheit und Gewißheit des Satzes darunter leidet; B=B ist ein eben so identischer und unmittelbar gewisser Satz, als A=A; eben so C=C, D=D u. s. w. Folglich hängt die

Wahrheit und Gewißheit eines Urtheils nicht von der zufälligen Beſchaffenheit ſeiner beiden Glieder, des Subjects und des Prädicats, ab, ſondern einzig und allein von der Identität der Copula oder des Denkactes ſelbſt, durch welchen unſer Bewußtſein urtheilt. Um es alſo kurz zu ſagen, das Geſetz der Identität, welches ſich in allen empiriſchen Thatſachen unſers Bewußtſeins offenbart und ihnen den Charakter der unmittelbaren Wahrheit und Gewißheit mittheilt, iſt das Grundgeſetz unſres Bewußtſeins, die erſte und oberſte Thathandlung unſres Ich. Das Weſen und die Thätigkeit unſres Ich iſt in dieſer identiſchen Thathandlung enthalten, kraft deren das Ich ſich ſelbſt ſetzt und durch dieſe Selbſtſetzung iſt. Das Ich iſt alſo ſchlechthin, weil es ſich ſetzt und als was es ſich ſetzt; Sichſetzen und Sein ſind, in Bezug auf das Ich, Eins und Daſſelbe, d. h. das Ich iſt Nichts, als die reine und unendliche Thätigkeit.

Somit haben wir das Prinzip unſrer Ideen, unſrer Urtheile, unſrer Handlungen, mit einem Worte, unſres ganzen Bewußtſeins in der abſoluten, unendlichen und mit ſich ſelbſt identiſchen Thätigkeit des Ich gefunden. Das abſolute Ich exiſtirt an und durch ſich ſelbſt; alles Andere exiſtirt erſt in Folge der Thätigkeit dieſes Ich, als eine Aeußerung oder Erſcheinung deſſelben.

Der oberſte Grundſatz der Philoſophie lautet daher folgendermaßen:

„Das Ich iſt ſchlechthin, weil es iſt, und iſt ſchlechthin, was es iſt.“

Dieſer Grundſatz iſt der erſte, ſchlechthin unbedingte Grundſatz alles Wiſſens; die Idee des Ich iſt die einzige unmittelbare, abſolut gewiſſe Idee unſres Bewußtſeins.

Allein, wenn ſchon die erſte, iſt doch dieſe Idee nicht die einzige Aeußerung unſres Bewußtſeins. Das Ich ſetzt

nicht blos ſich, ſondern es ſetzt auch ſeinem Sein oder ſeiner Thätigkeit ein anderes Sein oder eine andere Thätigkeit entgegen, welche nicht es ſelbſt, welche alſo ein Nicht-Ich iſt.

„Das Ich ſetzt dem abſoluten Ich ein abſolutes Nicht-Ich entgegen.“

Dieſer zweite Grundſatz iſt, der Form nach, ebenfalls unbedingt, denn das Setzende iſt auch hier das abſolute Ich; allein er iſt bedingt oder abgeleitet, ſeinem Inhalte nach, denn der Begriff des Nicht-Ich beſtimmt ſich erſt nach dem Begriff des Ich.

Beide Grundſätze aber, nämlich der Grundſatz, daß das Ich ſich ſelbſt abſolut ſetzt, und der Grundſatz, daß das Ich ein abſolutes Nicht-Ich ſetzt, widerſprechen einander. Das abſolute Ich und das abſolute Nicht-Ich können nicht zuſammen beſtehen; wenn wir das Eine ſetzen, ſo heben wir nothwendig das Andre auf. Wenn ein abſolutes Ich exiſtirt, ſo kann es kein Nicht-Ich geben, und wenn wir ein abſolutes Nicht-Ich annehmen, ſo vernichten wir die Idee des Ich. Aufgabe der Philoſophie iſt es nun, jene beiden, einander widerſprechenden Grundſätze unter ſich zu vereinigen, und die Bedingungen feſtzuſetzen, unter welchen das Ich und das Nicht-Ich mit und neben einander beſtehen können. Dies kann aber nicht anders geſchehen, als dadurch, daß die Idee des Ich und des Nicht-Ich in einem beſchränkten und relativen Sinne genommen wird. Auf dieſe Weiſe entſteht der dritte, ſowohl der Form als dem Inhalt nach bedingte Grundſatz, welcher heißt:

„Das Ich ſetzt dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.“

Hiermit haben wir alſo die drei Grundbegriffe der Philoſophie gewonnen, nämlich, die Idee des abſoluten Ich, die Idee des abſoluten Nicht-Ich, und die Idee

der gegenſeitigen Beſchränkung oder Beſtimmung des Ich und des Nicht-Ich.

Dieſe drei Grundbegriffe entſprechen den drei Grundformen des Denkens, der Poſition, der Negation und der Limitation, oder, mit andern Ausdrücken, der Theſis, der Antitheſis und der Syntheſis.

Aus dieſen drei Grundbegriffen laſſen ſich nun alle andere durch einen einfachen Act der Analyſe und Syntheſe entwickeln. Das hierbei anzuwendende Verfahren beſteht darin, daß man einen ſolchen gegebenen Grundſatz analyſirt, die darin enthaltenen Widerſprüche aufſucht und dieſelben durch einen neuen Grundſatz vermittelt. So iſt jeder Grundſatz der Wiſſenſchaftslehre nichts Weiteres, als eine Entwickelung, Erweiterung und Berichtigung eines vorhergehenden Grundſatzes. Alle Grundſätze derſelben hängen aufs Engſte unter ſich zuſammen und bilden ein feſtgeſchloſſenes Syſtem, deſſen Ausgangspunkt die Idee des Ich iſt.

Indem wir nun, nach der eben angegebenen Methode, den letzten jener drei Grundſätze, nämlich, den Satz, daß das Ich und das Nicht-Ich ſich gegenſeitig beſchränken, analyſiren, ſo finden wir, daß derſelbe zwei neue Grundſätze in ſich enthält, und zwar, erſtens, den Satz:

„Das Nicht-Ich beſtimmt das Ich,"

und, zweitens, den Satz:

„Das Ich beſtimmt das Nicht-Ich."

Im erſtern Falle iſt alſo das Ich leidend, im andern Falle iſt es thätig; dort iſt es beſchränkt, endlich, hier iſt es unbeſchränkt, unendlich. Nun iſt das beſchränkte Ich das theoretiſche; das unbeſchränkte dagegen das praktiſche Ich. Jene beiden Sätze ſind demnach die Grundſätze zweier verſchiedener Theile der Philoſophie, der theoretiſchen Philoſophie und der praktiſchen Philoſo-

phie, oder, mit andern Worten, der Wiſſenſchaft vom theoretiſchen Ich und der Wiſſenſchaft vom praktiſchen Ich.

Von dem Prinzip der theoretiſchen Philoſophie oder dem theoretiſchen Ich.

Das Prinzip der theoretiſchen Philoſophie iſt, wie wir geſehen haben, in dem Grundſatz enthalten:

„Das Nicht-Ich beſtimmt das Ich."

Alle Sätze der theoretiſchen Philoſophie müſſen ſich daher aus dieſem oberſten Grundſatze entwickeln laſſen und können nichts Anderes ſein, als die weitern Beſtimmungen oder Ausführungen deſſelben.

Dieſer Grundſatz nun, daß das Nicht-Ich das Ich beſtimme, enthält einen neuen Widerſpruch, denn, nach dem oberſten Grundſatze alles Wiſſens, iſt das Ich abſolut freie Thätigkeit, unendliche Realität; es ſetzt ſich ſelbſt und iſt nur Das, als was es ſich ſetzt; nach dem Grundſatz der theoretiſchen Philoſophie dagegen, ſoll das Ich ein Leiden, das Nicht-Ich dagegen eine Thätigkeit enthalten, das Weſen des Erſtern in einer Negation, das des Andern in einer Realität beſtehen. Dieſen Widerſpruch müſſen wir auflöſen.

Es exiſtirt Nichts, als Das, was das Ich durch einen Act ſeiner abſoluten Thätigkeit und Realität ſetzt; auf dieſes Axiom müſſen wir immer zurückkommen. Die ſcheinbare Realität des Nicht-Ich kann alſo im Grunde nichts Anderes ſein, als das Product einer Thätigkeit des Ich; das Nicht-Ich hat nur ſo viel Realität, als das Ich in daſſelbe ſetzt. Das Ich theilt, ſo zu ſagen, ſeine eigene Realität dem Nicht-Ich mit, oder, richtiger, das Ich entäußert ſich eines Theils ſeiner Realität, ſetzt dieſen Theil ſich ſelbſt entgegen und perſonificirt ihn gewiſſermaßen unter der Form eines ſelbſt-

ſtändigen, gegenſtändlichen Weſens, eines Nicht-Ich; mit einem Wort, die Idee des Nicht-Ich iſt eine bloße Modification oder Beſchränkung der Idee des Ich; indem das Ich ſeine abſolute Realität begrenzt findet, bildet es ſich die Vorſtellung eines zweiten, ihm ſelbſt entgegengeſetzten Weſens, eines Nicht-Ich oder eines äußeren Gegenſtandes, welchen es als die Urſache dieſer Beſchränkung ſeiner eigenen Thätigkeit betrachtet. Allein, genau betrachtet, wiſſen wir von dieſem Nicht-Ich oder dieſem äußeren Gegenſtande doch nichts Weiteres, als Dies, daß unſre eigene Thätigkeit eine Beſchränkung erfahren habe, daß ein Anſtoß auf dieſelbe geſchehen ſei. Wir betrachten alſo zwar das Nicht-Ich als die reale oder directe Urſache jener Beſchränkung des Ich, allein, da wir die Idee des Nicht-Ich immer wieder nur vom Ich aus beſtimmen, ſo fällt auch jene Beſchränkung immer wieder in das Ich ſelbſt; das Ideale iſt zugleich real, das Reale iſt zugleich ideal; Beides aber, das Ideale und das Reale, das beſchränkte Ich und das beſchränkte Nicht-Ich, haben ihren Vereinigungspunkt in dem abſoluten Ich.

Kant hatte von dem Nicht-Ich oder dem Object wie von einem an ſich beſtehenden, ſelbſtſtändigen Dinge geſprochen, welches auf die menſchliche Seele Eindrücke mache und ihr dadurch die Materie der Empfindungen darbiete. Nach Fichte hingegen, ſind die Empfindungen, Vorſtellungen, Ideen oder Begriffe, überhaupt alle unſre Erkenntniſſe, ſowohl ihrer Form als ihrer Materie nach, das Product einer ſchöpferiſchen Selbſtthätigkeit des Ich, nur veranlaßt durch einen Eindruck des Nicht-Ich auf daſſelbe. Die Idee des Nicht-Ich wird alſo durch dieſe kritiſche Analyſe völlig zerſetzt, gleichſam verflüchtigt, und es bleibt davon Nichts übrig, als die Vorſtellung eines auf die Thätigkeit des Ich gemachten Eindrucks. Wir kommen immer wieder auf die Grundidee

der Wiſſenſchaftslehre zurück, daß nämlich das Ich allein wirkliche Exiſtenz und Selbſtthätigkeit habe und daß Alles, was außer ihm exiſtirt, erſt von ihm ausgehe. Allerdings entfaltet das Ich ſeine Thätigkeit erſt in Folge eines auf dieſelbe gemachten Eindrucks; allein, einmal durch einen ſolchen Anſtoß in Bewegung geſetzt, entwickelt es aus ſich ſelbſt, durch die einfache Selbſtthätigkeit ſeines ſchöpferiſchen Weſens, die ganze, unendliche Mannigfaltigkeit der Empfindungen, Vorſtellungen und Begriffe, welche den Inhalt unſres Bewußtſeins bilden. Das abſolute Ich iſt alſo das bloße Vermögen oder die Möglichkeit des Bewußtſeins; das wirkliche Bewußtſein aber iſt das gemeinſame Reſultat dieſer abſoluten Thätigkeit des Ich und der Gegenwirkung des Nicht-Ich, oder, richtiger, eines auf das Ich geſchehenen Anſtoßes.

Es giebt für die Erklärung der menſchlichen Vorſtellungen drei verſchiedene Syſteme, den dogmatiſchen Realismus, den dogmatiſchen Idealismus und den kritiſchen Idealismus.

Der dogmatiſche oder abſolute Realismus leitet alle Veränderungen unſres Bewußtſeins von einer äußeren Gewalt und deren Eindrücken auf unſre Seele ab, indem er dieſe Letztere als ein rein paſſives oder receptives Vermögen betrachtet.

Der dogmatiſche oder abſolute Idealismus leugnet völlig die Exiſtenz äußerer Gegenſtände. Ihm erſcheinen unſre Empfindungen, unſre Vorſtellungen und Begriffe als bloße innerliche Bewegungen unſres Ich und ſeiner freien, ſchöpferiſchen Thätigkeit.

Der kritiſche Idealismus endlich, wie ihn die Wiſſenſchaftslehre aufſtellt, vermittelt dieſe beiden extremen Anſichten durch ſein kritiſches Prinzip, d. h. durch die Idee,

daß das Ich in Folge eines bloßen Anstoßes des Nicht-Ich seine freie Thätigkeit äußere; daß also die Vorstellung weder von den äußeren Gegenständen in das Ich, wie auf eine leere Tafel, hineingetragen werde, noch auch aus der bloßen Selbstbewegung des Ich, ohne allen äußeren Anstoß, hervorgehe, sondern daß sie das Product der von Außen angeregten Selbstthätigkeit des Ich sei.

So Viel über das Prinzip der theoretischen Philosophie, deren Gegenstand das Ich, als denkendes, reflectirendes und erkennendes Subject, ist. Die Entwickelung dieses Prinzips enthält zugleich eine Darstellung der Kategorien. Unter Kategorien versteht nämlich Fichte die verschiedenen Beziehungen oder Stellungen, in denen sich unser Ich zu dem Nicht-Ich oder den äußeren Gegenständen befindet. So ist in den drei ersten Sätzen der theoretischen Philosophie die Kategorie der Qualität enthalten, und zwar nach ihren drei Hauptformen, der Position, der Negation und der Limitation. Die Thätigkeit des Ich ist positiv, indem es sich selbst setzt; sie ist negativ, wenn das Ich sich selbst ein Nicht-Ich entgegensetzt; sie ist begrenzt oder bestimmt, sobald wir das Ich in seiner Wechselwirkung mit dem Nicht-Ich betrachten.

Eben diese Betrachtung der Bestimmung des Ich durch das Nicht-Ich enthält eine Vergleichung der bestimmten Realität des Ich mit der Idee seiner unendlichen oder absoluten Realität, wobei uns jene erstere bald als ein begrenztes Maß der unendlichen Thätigkeit des Ich, bald als eine zufällige und vorübergehende Modification seines einfachen, identischen Wesens erscheint. Wir wenden also die Kategorien der Quantität und der Substanz auf dieselbe an.

Ferner betrachten wir die Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich bald unter dem Gesichtspunkte der Causalität,

bald unter dem der Wechselwirkung. Das Ich überträgt einen Theil seiner Thätigkeit auf das Nicht-Ich; es ist also die Ursache der Realität dieses Nicht-Ich. Andrerseits, ist aber auch das Nicht-Ich die Ursache der bestimmten Thätigkeit des Ich, durch den Anstoß, den es der bestimmungslosen Thätigkeit desselben giebt. Ich und Nicht-Ich stehen also in dem Verhältnisse der Wechselwirkung.

Endlich ist das Ich zunächst bloßes Vermögen des Bewußtwerdens; sodann wird es durch das Nicht-Ich in die Nothwendigkeit versetzt, seine Thätigkeit auf bestimmte Weise zu äußern, und dadurch wird es wirkliches Selbstbewußtsein. Wir haben also hier die drei Kategorien der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit.

Hiermit ist jedoch das Geschäft der Wissenschaftslehre in ihrem theoretischen Theile noch nicht vollendet. Sie muß nun auch die Formen angeben, unter denen sich die Thätigkeit des Ich äußert, nachdem sie durch den Anstoß des Nicht-Ich erregt worden ist. Fichte nennt diese Darstellung die Deduction der Vorstellung. Folgendes sind deren Grundzüge:

Das Ich ist, wie wir wissen, ursprünglich Nichts, als eine unendliche Thätigkeit, ein unendliches Streben in die Weite. Dieses Streben stößt auf einen Widerstand; es wird gehemmt und auf seinen Ausgangspunkt zurückgetrieben; mit andern Worten, das Ich reflectirt auf sich selbst, es vergleicht seine ursprüngliche, grenzenlose Bewegung mit der begrenzten Bewegung, welche es durch den Anstoß erhalten hat. Es geht also jetzt zum zweiten Male bis zu diesem Punkte hinaus, wo seine Bewegung gehemmt wurde, und läuft gewissermaßen zwischen diesen beiden Endpunkten seiner bestimmten Bewegung, dem Nicht-Ich und dem absoluten

Ich, hin und wieder, Beide sowohl zusammen- als auseinanderhaltend. Dieser erste Act des Bewußtseins ist die Anschauung; das Vermögen, welches in einer einzigen Auffassung Ich und Nicht-Ich zu verbinden strebt, aber nur zwischen Beiden hin- und herläuft, gleichsam in der Mitte schwebt, ist die Einbildungskraft. Die Thätigkeit der Einbildungskraft zerfällt wieder in zwei verschiedene Acte; zuerst stößt dieselbe auf den äußern Widerstand und setzt denselben als Grenze ihrer Bewegung (producirt gleichsam den äußern Gegenstand); sodann reproducirt sie diesen ersten Act, indem sie zu gleicher Zeit auf das Ich selbst reflectirt.

Die Formen der Einbildungskraft sind Raum und Zeit. Indem die Einbildungskraft von dem einfachen Punkte ausgeht, in welchem vorher die Thätigkeit des Ich concentrirt war, schreitet sie von Punkt zu Punkt vorwärts; allein bei jedem Punkte verweilt sie auch und geht auf ihren Anfangspunkt zurück. So bildet sie eine stetige Reihefolge von Punkten, die Zeit. Sodann aber umfaßt sie auch in einem einzigen Acte der Anschauung alle diese verschiedenen Punkte, zieht von jedem derselben nach allen andern hin Linien, verbindet diese Linien wieder durch neue Linien und so ins Unendliche fort. Auf diese Weise entsteht die Vorstellung einer Mannigfaltigkeit von Gegenständen im Raume.

Durch die Einbildungskraft ist die Idee des Gegenstandes noch nicht bestimmt, fixirt; sie bildet nur den Uebergang von dem Ich oder dem reinen Selbstbewußtsein zum Nicht-Ich. Es bedarf daher eines zweiten Actes des Ich, um den Gegenstand als solchen aufzufassen und die Uebertragung der Realität des Ich auf das Nicht-Ich vollkommen zu machen. Dies geschieht durch den Verstand. Der Verstand reißt die Einbildungskraft aus dem Zustande des Schwankens heraus und zwingt sie, ihre Thätigkeit aus-

ſchließlich auf den äußeren Gegenſtand zu richten. Indem wir unſre Aufmerkſamkeit in einem Nicht-Ich fixiren, ohne zugleich an unſer eigenes Ich zu denken, ſo erſcheint uns dieſer äußere Gegenſtand als ein wirklich beſtehendes, ſelbſtſtändiges Weſen, als ein Ding an ſich, ein Individuum, ein Subject, ein Ich.

Durch den Verſtand hat alſo das Ich ſeine eigene Realität vollſtändig auf das Object übergetragen, d. h. es hat anerkannt, daß außer ihm ſelbſt noch Etwas exiſtire. Allein das Ich iſt nicht gezwungen, ſeine Aufmerkſamkeit immer auf daſſelbe Object zu richten; es kann vielmehr, mit Hülfe der Einbildungskraft, von dieſem zu einem andern übergehen. Es iſt blos inſofern beſtimmt, als es nothwendig irgend ein Object ſetzen muß; allein es ſteht ihm frei, dieſes oder jenes Object, A oder B oder C zu ſetzen. Dieſes Vermögen unſres Bewußtſeins, frei zwiſchen den Objecten unſers Denkens zu wählen, — ein Vermögen, welches gleichſam in der Mitte zwiſchen Einbildungskraft und Verſtand ſteht, — iſt die Urtheilskraft. Die Urtheilskraft geht von einem Object zum andern über, um ſich endlich in einem derſelben zu fixiren. Sie reflectirt erſt über das Object A, dann über das Object B u. ſ. w., ſie vergleicht dieſelben unter einander und mit der Idee des Ich, und ſchwebt mit der Freiheit der Einbildungskraft über der unendlichen Mannigfaltigkeit von Objecten, welche der Verſtand ihr darbietet.

Endlich aber wird dieſe ganze Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen, welche Einbildungskraft und Verſtand dem reinen Ich gegenübergeſtellt hatten, durch das höchſte Vermögen der Seele, das Vermögen der Abſtraction, die Vernunft, wieder hinweggetilgt. Die Vernunft iſt das Ich in ſeiner Rückkehr zu ſich ſelbſt, wie es aufs Neue ſeine Thätigkeit in einen einzigen Punkt zuſammenzieht und alles

Das, was es durch die Entwickelung dieſer Thätigkeit hervorgebracht hatte, gleichſam in ſich ſelbſt zurückſchlingt.

So haben wir alſo vier Stufen der Selbſtentwickelung unſres Bewußtſeins: die Einbildungskraft, den Verſtand, die Urtheilskraft und die Vernunft.

Als Einbildungskraft, entfaltet das Ich ſeine Thätigkeit und läßt dieſelbe nach allen Seiten hin ausſtrahlen.

In den Acten des Verſtandes reißt ſich daſſelbe von ſeinem Centrum los und verſenkt ſich in die äußern Objecte.

Durch die Urtheilskraft erhebt ſich das Ich wieder über dieſe Objecte zur freien Selbſtthätigkeit.

Erſt die Vernunft aber bringt die Entwickelung des Ich auf ihre höchſte Stufe, zum Abſchluß mit ſich ſelbſt.

Das Ich, als grenzenloſe Thätigkeit, muß ſich entwickeln; es muß einen Widerſtand haben, woran es ſeine Thätigkeit äußern, einen Raum, worauf es dieſelbe entfalten könne; es bedarf eines Punktes außer ſich, um von da aus auf ſich zu reflectiren. Erſt durch dieſe Entwickelung gelangt das Ich zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt, denn Bewußtſein iſt Einheit von Object und Subject, von Realem und Idealem. So lange das Ich in ſich ſelbſt concentrirt iſt, kann es kein Selbſtbewußtſein haben, denn ſeine Thätigkeit iſt nur ein einfacher, identiſcher Act, gleichſam ein mathematiſcher Punkt. Während der centrifugalen Bewegung, die das Ich aus jenem Punkte heraus und nach den äußern Objecten hintreibt, findet ebenfalls kein Selbſtbewußtſein ſtatt, weil dieſe Bewegung ſich ins Grenzenloſe verliert, gleich einer unendlichen Linie. Erſt, wenn das Ich in ſich ſelbſt zurückkehrt, wenn es ſeine Entwickelung abſchließt, wenn ſeine Bewegung zu einer Kreisbewegung wird, die in ihren

Anfangspunkt zurückgeht, erſt dann iſt das Ich wirkliches Selbſtbewußtſein.

Dies ſind die Reſultate der kritiſchen Analyſe des theoretiſchen Ich. Durch dieſe Analyſe wiſſen wir nunmehr zwar, daß ſich das Ich in Folge eines auf daſſelbe geſchehenden Anſtoßes entwickelt; allein wir wiſſen noch nicht, woher dieſer Anſtoß kommt oder wie es ſelbſt nur möglich iſt, daß das Ich, ein abſolut thätiges, einfaches Weſen, einen ſolchen Anſtoß empfangen und durch denſelben aus ſich ſelbſt herausgetrieben werden könne. Wenn das Ich wirklich unter dem Einfluſſe eines Nicht-Ich handelte, d. h. wenn der Anſtoß, der auf die Thätigkeit des Ich geſchieht, von dieſer Thätigkeit völlig unabhängig, ihr gänzlich fremd wäre, ſo wäre auch das Ich kein abſolutes Ich, keine abſolute Thätigkeit. Es muß alſo nothwendig daſſelbe Factum, welches auf die unendliche Thätigkeit des Ich einen Anſtoß übt und ſie dadurch begrenzt, in irgend einer Hinſicht ſelbſt wieder von dieſer Thätigkeit des Ich hervorgebracht oder bedingt ſein. Dies geſchieht freilich nicht durch die Thätigkeit des theoretiſchen Ich; allein das theoretiſche Ich iſt auch nur die eine Seite des abſoluten Ich, während die andere Seite das praktiſche Ich iſt, d. h. nach dem oberſten Grundſatze der Wiſſenſchaftslehre, das Ich, inſofern es das Nicht-Ich beſtimmt.

Von dem Prinzip der praktiſchen Philoſophie oder dem praktiſchen Ich.

Das theoretiſche oder erkennende Ich iſt, wie wir geſehen haben, beſtimmt oder begrenzt. Dadurch ſteht es im Widerſpruch mit dem unendlichen Weſen des abſoluten Ich. Als erkennendes Ich, iſt das abſolute Ich durch den Gegenſtand beſtimmt; aber, eben weil es abſolut iſt, muß es alle ſeine Acte ſelbſt beſtimmen, auch diejenigen, welche in ge-

wiſſer Hinſicht die Wirkung eines äußeren Gegenſtandes zu ſein ſcheinen. Die praktiſche Philoſophie geht daher von dem Grundſatz aus: Das Ich beſtimmt das Nicht-Ich.

Der Sinn dieſes Satzes iſt folgender: Die beſtimmte Thätigkeit des Ich oder die Richtung, welche daſſelbe auf einen Gegenſtand hin nimmt, muß nothwendig aus ſeiner unendlichen Thätigkeit abgeleitet werden können, welche letztere keinen andern Gegenſtand hat, als das Ich ſelbſt. Es entſteht daher die Frage: Wie geht die einfache, abſolute Thätigkeit des Ich über in eine beſchränkte oder objective Thätigkeit?

Dieſer Uebergang aus der abſoluten Thätigkeit des Ich in deſſen objective und begrenzte Thätigkeit geſchieht nicht unmittelbar, ſondern es wird zuerſt die Thätigkeit des Ich eine zwar objective, aber unendliche, d. h. indem das Ich aus ſich ſelbſt herausgeht, richtet es ſeine Thätigkeit auf ein Object, allein nicht auf ein beſtimmtes Object, ſondern auf irgend eins, welches dieſes auch ſei. Das Ich hat nämlich das Streben, aus ſeinem urſprünglichen Zuſtande der Einfachheit und Abgeſchloſſenheit herauszugehen. Als abſolutes Ich, iſt es ohne Ausdehnung, ohne Bewegung, ein bloßer mathematiſcher Punkt. Als Ich, muß es aber auf ſich ſelbſt reflectiren, muß ſeiner ſelbſt bewußt werden. Dazu iſt nothwendig, daß es aus ſich ſelbſt herausgehe, um ſpäter in ſich ſelbſt zurückzugehen; es muß den ganzen Umfang ſeiner Kräfte entfalten, es muß ſich entwickeln, es muß vorwärts ſtreben. Auf dieſe Weiſe verwandelt ſich die, anfangs centripetale Richtung des Ich von ſelbſt in eine centrifugale; allein dieſe centrifugale Bewegung geht doch wieder in das urſprüngliche Centrum zurück, und das Ich, nachdem es ſeine Thätigkeit im Kampfe mit den Objecten erprobt

und entwickelt hat, kommt wieder zum Abſchluß mit ſich ſelbſt, wird wieder einfache, identiſche Einheit.

Dieſes Streben des Ich aus ſich heraus iſt es nun, was zuerſt den Anſtoß eines äußeren Gegenſtandes auf daſſelbe möglich macht. Indem das Ich durch ſeine eigene centrifugale Thätigkeit ſich der Außenwelt zukehrt, erfährt es den Widerſtand dieſer Außenwelt; oder, um uns der Ausdrücke Fichtes zu bedienen, die Beſtimmung der Thätigkeit des Ich durch das Object iſt erſt eine Folge der Selbſtbeſtimmung des Ich zu einer Thätigkeit auf das Object hin.

So haben wir alſo das Ich unter drei verſchiedenen Geſichtspunkten kennen gelernt; nämlich, als abſolutes Ich, als unendliches Ich und als endliches Ich. Das abſolute Ich iſt das Ich an ſich betrachtet; das unendliche Ich iſt das praktiſche Ich; das endliche, das theoretiſche oder erkennende. Das praktiſche Ich iſt das Ich im Kampfe mit den äußeren Gegenſtänden, deren Widerſtand es erfährt, über die aber ſeine Thätigkeit ſiegt, ohne ſich durch ſie in ihrem unendlichen Fortſchritt aufhalten zu laſſen. Das erkennende Ich dagegen läßt ſich von dem Eindruck der äußern Gegenſtände überwältigen und verſenkt ſich in die Betrachtung dieſer Gegenſtände, ſtatt ſie durch ſeine freie Thätigkeit zu überwinden und zu beſeitigen. Im Zuſtande des Erkennens iſt alſo das Ich gewiſſermaßen ſich ſelbſt entfremdet; in der praktiſchen Thätigkeit dagegen kommt es wieder zu ſich ſelbſt, indem es alle Hinderniſſe überwindet, welche ſein freies Streben hemmen wollten. Das praktiſche und das theoretiſche Ich ſind die beiden entgegengeſetzten Seiten unſres Bewußtſeins, beide gleich nothwendig und weſentlich, denn, um es noch einmal zu ſagen, unſer Bewußtſein oder unſer Ich iſt, ſeinem Weſen nach, Fortſchritt,

Entwickelung, Einheit der centripetalen und der centrifugalen Bewegung, der Poſition und der Negation.

Das praktiſche Ich durchläuft ebenfalls eine dreifache Stufenfolge von Acten oder Momenten; ſie heißen: Gefühl, Trieb und Handlung.

Das Ich hat das Streben, den Kreis ſeiner Thätigkeit ins Unendliche zu erweitern, ſeine Kraft zu bethätigen und zu entwickeln, und zwar unter ſolchen Formen, welche ſeinem eigenen, abſolut vollkommenen Weſen möglichſt entſprechen. Dieſes Streben des Ich nach abſoluter Thätigkeit erfährt einen Widerſtand, wird gehemmt und, ſo zu ſagen, auf ſich ſelbſt zurückgeworfen. Dieſe gehemmte und auf ſich ſelbſt zurückgeworfene Thätigkeit iſt das Gefühl.

Die Thätigkeit des Ich läßt ſich jedoch von dieſem Widerſtande nicht zurückhalten; ſie ſtrebt aufs Neue vorwärts, um die Idee der Vollkommenheit und der Harmonie, das Ideal unſres praktiſchen Bewußtſeins, zu verwirklichen; ſie äußert ſich alſo als unendlicher Trieb.

Allein jetzt beginnt ein neuer Zwieſpalt in dem praktiſchen Bewußtſein ſelbſt. Der Trieb ſtrebt nach Vollkommenheit, nach dem Abſoluten, Idealen; die einzelnen Handlungen dagegen, in denen er ſich äußert oder verkörpert, ſind unvollkommen, beſchränkt, endlich. Keine dieſer Handlungen vermag daher den Trieb zu befriedigen; er geht zu immer neuen Formen ſeiner Thätigkeit über; er ſtrebt von Punkt zu Punkt, von Gegenſtand zu Gegenſtand, immer weiter, ſeinem Ideale zu, nämlich, der abſoluten Vollkommenheit und Harmonie des Bewußtſeins.

Somit iſt der Endzweck des praktiſchen und des theoretiſchen Ich ein und derſelbe, nämlich, der Sieg des Ich über das Nicht-Ich, die Unabhängigkeit des Selbſtbewußtſeins von den äußeren Gegenſtänden, die Wiederherſtel-

lung der Einheit, Selbſtſtändigkeit und Selbſtgenügſamkeit des Ich.

Wir haben in dem Vorhergehenden die Grundzüge der Fichteſchen Philoſophie entwickelt, nach Anleitung ſeiner Hauptſchriften, nämlich: des „Begriffs der Wiſſenſchaftslehre," der „Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre," des „Grundriſſes des Eigenthümlichen der Wiſſenſchaftslehre in Rückſicht auf das theoretiſche Vermögen," endlich, der „Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre" (in dem philoſophiſchen Journal, herausgegeben von Fichte und Niethammer). In dieſen vier Schriften ſind die Grundſätze der Fichteſchen Philoſophie in ſtreng wiſſenſchaftlicher Form entwickelt. Dieſelben Anſichten kehren auch in andern Werken Fichtes wieder, allein mit mehr oder weniger bedeutenden Abweichungen. Wir halten es daher für paſſend, zuerſt jene Hauptwerke unſres Philoſophen einer kritiſchen Analyſe zu unterwerfen, um die Grundidee ſeiner Lehre aufzufinden, und dann erſt zur Darſtellung und Beurtheilung der andern Theile ſeines Syſtems überzugehen.

Das Prinzip der Fichteſchen Philoſophie iſt in der Idee des Ich oder des Selbſtbewußtſeins enthalten. Wir müſſen alſo verſuchen, die Natur dieſes Ich, die Formen ſeiner Aeußerung, ſeine Eigenſchaften und Kräfte kennen zu lernen.

Die Schlußfolgerungen, durch welche Fichte zu der Aufſtellung ſeines Prinzips, der Idee eines einfachen und identiſchen Ich, gelangt, ſind folgende. Alle beſtimmte Acte unſres Bewußtſeins, ſagt er, alle Urtheile, alle Vorſtellungen und Empfindungen, wie verſchieden ſie auch, ihrer Materie nach, ſein mögen, ſetzen jederzeit einen einfachen und identiſchen Act voraus, der ſich in allen gleichmäßig wiederholt. Dieſer identiſche, urſprüngliche Act unſres Bewußtſeins

iſt das abſolute Ich oder die abſolute Thätigkeit des Setzens oder Denkens; das Ich iſt, ſo zu ſagen, ein einfaches, tautologiſches Urtheil; Ich=Ich; d. h., die Idee des Ich bedarf keines Beweiſes und keiner Erklärung, ſie iſt eine unmittelbare und zwar die einzige unmittelbare Thatſache unſres Bewußtſeins. Wenn wir von allen beſtimmten Ideen unſres Bewußtſeins abſtrahiren, ſo bleibt uns Nichts übrig, als die Idee einer einfachen Einheit, und dieſe einfache Einheit iſt das Ich.

Dies ohngefähr iſt der Gang der Schlußfolgerungen, durch welche Fichte die Realität der von ihm aufgeſtellten Idee des Ich, als eines einfachen und identiſchen Weſens, zu erweiſen ſucht. Sein Beweis gründet ſich auf eine Thatſache unſres Bewußtſeins, nämlich, auf den identiſchen Act des Denkens und Urtheilens, der ſich, wie Fichte behauptet, in allen unſern einzelnen empiriſchen Urtheilen wieder findet. Es fragt ſich alſo, erſtens: Iſt die behauptete Thatſache ſelbſt wahr? und, zweitens: Sind die Schlußfolgerungen richtig, welche unſer Philoſoph aus dieſer Thatſache zieht? Dieſe beiden Fragen müſſen wir durch eine ſorgfältige Analyſe des Bewußtſeins zu löſen verſuchen.

Der Kern der Fichteſchen Beweisführung iſt folgender. Bei jeder Vorſtellung eines Einzeldinges haben wie allemal auch das Bewußtſein unſres Ich, oder, um uns philoſophiſcher Ausdrücke zu bedienen, die Idee unſres Ich iſt in allen unſern empiriſchen Vorſtellungen enthalten; folglich, ſchließt Fichte, iſt das Ich das oberſte Prinzip alles Denkens, denn Dasjenige, was ſich in allen einzelnen Ideen wiederfindet, muß nothwendig der Grund oder das Prinzip aller dieſer Ideen ſein.

Bevor wir auf die Kritik dieſer Fichteſchen Anſicht eingehen, müſſen wir auf die Aehnlichkeit aufmerkſam machen,

welche zwiſchen ihr und den Anſichten zweier andern Philoſophen, nämlich, denen von Kant und Descartes, obwaltet. Schon Descartes ſagte: Die Idee des Ich oder das: „Ich denke," iſt die einzige an ſich wahre Idee, die einzige, an deren Realität nicht gezweifelt werden kann. Aehnlich ſprach ſich Kant aus in dem Satze: Alle unſre Vorſtellungen ſind von der Idee: „Ich denke," begleitet.

Die Thatſache, auf welche ſich Fichte, im Einklang mit jenen Philoſophen, beruft, ſcheint uns allerdings unableugbar. Wir können Nichts denken, Nichts empfinden, Nichts thun, ohne uns dabei auf irgend eine Weiſe auf unſer eigenes Ich zu beziehen, ohne das Bewußtſein zu haben, daß wir es ſind, welche denken, empfinden und handeln. Allein was folgt aus dieſer Thatſache? welche Anſicht über unſer Ich bietet ſie uns dar? wie müſſen wir uns die Natur deſſelben denken, um dieſe Thatſache zu erklären? Das ſind die Fragen, mit deren Unterſuchung wir uns zu beſchäftigen haben.

Die eben erwähnte Thatſache kann, nach unſrer Anſicht, auf zweierlei Weiſe erklärt werden, und, je nachdem wir ſie auf die eine oder die andere Weiſe erklären, erhalten wir auch eine ganz verſchiedene Anſicht von dem Ich. Wir können nämlich dieſes Ich betrachten, entweder, als eine einfache Einheit, oder, als einen Proceß der Entwickelung. Im erſtern Falle, d. h., wenn wir unſer Bewußtſein als eine einfache Einheit betrachten, die ſich in allen Momenten und unter allen Verhältniſſen gleich bleibt, erklären wir uns die Thatſache, daß unſer Ich ſich in allen Einzelvorſtellungen wiederfindet, dadurch, daß wir von der Verſchiedenheit dieſer Einzelvorſtellungen abſtrahiren und nur das Allgemeine oder Gemeinſame an denſelben auffaſſen, welches, eben weil es allen Dingen gemein iſt, auch unſrem Ich mit den Dingen

gemein iſt, welches folglich den Punkt bildet, in dem unſer Ich oder unſer ſubjectives Bewußtſein mit der objectiven Vorſtellung der Dinge nothwendig zuſammentreffen muß. Wenn wir dagegen dem Ich gleichfalls eine Mannigfaltigkeit von Elementen oder Eigenſchaften beilegen, ſo iſt das Verhältniß, welches zwiſchen ihm und den Außendingen ſtattfindet, ein Verhältniß der Unterordnung oder Einordnung dieſer Letztern unter das Ich oder das Bewußtſein; d. h. wir denken uns dann einen allgemeinen Proceß der Entwicklung oder eine Reihe von Entwicklungsmomenten, deren verſchiedene Stufen die verſchiedenen Einzeldinge ſind, deren höchſte oder letzte Stufe aber das menſchliche Bewußtſein bildet, in welchem alſo alle frühere Stufen ſich wiederholen und welches eben deshalb eine jede dieſer Stufen, alſo ein jedes äußeres Ding, auf irgend einen gegebenen Anſtoß hin, gleichſam aus ſich ſelbſt hervorholen und zum Gegenſtande ſeiner Vorſtellung oder Empfindung machen kann. Jenachdem wir jener erſtern oder dieſer zweiten Annahme folgen, erhält auch der Begriff: Identität, deſſen ſich Fichte zur Bezeichnung des Weſens unſres Ich bedient, eine verſchiedene Bedeutung. Nehmen wir das Ich für eine einfache Einheit, ſo bedeutet: Identität, die Negation einer jeden Mannigfaltigkeit im Ich, einer jeden Veränderung und Entwickelung ſeines eigentlichen Weſens, während, nach der zweiten Annahme, Identität ſo Viel iſt, als Continuität, ſtetige, fortſchreitende Entwickelung. Das Ich, als abſolut einfaches Weſen genommen, iſt nur ſo lange mit ſich ſelbſt identiſch, als es dieſelbe Daſeinsform, denſelben Kreis der Thätigkeit beibehält, d. h. ſo lange es vollkommen in ſich abgeſchloſſen, ohne Beziehung zu Etwas außer ihm, ohne Bewegung nach außen verharrt. Nach der andern Erklärung dagegen, kann man dem Ich nur inſofern Identität beilegen, als es ſtets

dieſelbe Richtung bei ſeiner Entwicklung verfolgt, als die verſchiedenen Stufen dieſer Entwicklung nicht abgeriſſen oder durch Zwiſchenräume getrennt ſind, ſondern ſtetig eine auf die andere folgen, eine in die andere übergehen.

Wir können alſo ganz kurz ſagen: Das Ich, als abſolut einfaches Weſen, iſt Nichts, als ein mathematiſcher Punkt; ſeine Identität beſteht in ſeiner Ausdehnungsloſigkeit. Dagegen das Ich, als Prinzip der Entwicklung genommen, iſt eine unendliche Linie, die, als ſtetige Größe, ebenfalls in allen ihren Punkten identiſch, d. h. dieſelbe Linie iſt.

Welche von dieſen beiden Erklärungen des Ich iſt nun wohl die richtige? Welche dient am Beſten zur Auslegung der von Fichte angeführten Thatſache unſres Bewußtſeins? Nach unſrer Anſicht, nur die letztere, denn, beſtände das Weſen des Ich wirklich in der abſoluten Einfachheit, Ausdehnungsloſigkeit und Unveränderlichkeit, ſo wäre es unbegreiflich, wie das Ich in Beziehungen zu der Außenwelt zu treten vermöchte, woher ihm ſelbſt nur die Vorſtellung einer Mannigfaltigkeit von Gegenſtänden käme, oder wie es möglich wäre, daß dieſe centripetale Bewegung des Ich ſich in eine centrifugale verwandelte? Beſteht dagegen das Weſen des Ich in der fortſchreitenden Entwicklung, ſo erklärt ſich dies Alles auf die leichteſte Weiſe. Die äußeren Gegenſtände machen Eindrücke auf unſer Bewußtſein, indem die einfachen Elemente, welche ſich in ihnen finden, die gleichen Elemente, welche auch in unſrem Weſen enthalten ſind, in Bewegung ſetzen. Unſer Bewußtſein empfindet dieſen Eindruck der Außendinge oder, richtiger, die in ſeinem eigenen Weſen vorgehende Bewegung ſeiner, durch eine gleichartige Bewegung von außen erregten Elemente. Es ſetzt dieſer Bewegung, die für daſſelbe eine untergeordnete, fremdartige iſt, ſeine eigentliche, we-

ſentliche, entwickeltere Thätigkeit entgegen, und ſo vereinigen ſich in dieſem Act des Selbſtbewußtſeins die Empfindung des äußeren Eindruckes oder vielmehr des durch den äußeren Eindruck hervorgebrachten Zuſtandes in uns, und das Gefühl unſrer freien, über dieſen Zuſtänden und Eindrücken ſtehenden Selbſtthätigkeit. Wir bilden uns eine Vorſtellung von der Realität oder Daſeinsform eines Gegenſtandes, indem wir auf den Grad und die Art des auf unſre Thätigkeit geſchehenen Eindrucks reflectiren.

Wäre unſer Ich ein einfaches Weſen, ſo wäre ein ſolcher Eindruck unmöglich, da ein einfaches Weſen keine Veränderung erleiden kann. Nur unter der Vorausſetzung alſo, daß unſer Ich, d. h., um es allgemeinverſtändlicher zu ſagen, unſer Organismus eine Zuſammenſetzung, ein Complex aller der Elemente iſt, welche ſich, unter anderen, minder vollkommenen Zuſammenſetzungen, auch in den übrigen Naturweſen, im Thier, in der Pflanze, im Waſſer u. ſ. w. vorfinden, nur unter einer ſolchen Vorausſetzung iſt die Thatſache, daß dieſe Naturweſen Eindrücke auf uns machen und Vorſtellungen in uns erregen, möglich und erklärlich.

Somit führt uns eine unbefangene kritiſche Unterſuchung der Thatſachen unſres Bewußtſeins auf ein der Fichteſchen Anſicht völlig entgegengeſetztes Reſultat, nämlich, auf die Erkenntniß, daß unſer Ich nicht eine einfache Subſtanz, ſondern vielmehr das entwickeltſte, zuſammengeſetzteſte, die größte Mannigfaltigkeit von Elementen in ſich enthaltende Weſen iſt. Jene Idee eines abſolut einfachen Ich iſt durch eine willkührliche und verkehrte Abſtraction der Philoſophen entſtanden, durch dieſelbe Abſtraction, der wir auch die Ideen des leeren Raums, der leeren Zeit u. ſ. w. verdanken. Der Grund und Zweck dieſer Abſtraction war der, aus einem einzigen, oberſten Prinzip alles Beſtehende abzuleiten, denn,

um dies zu können, mußte man das Individuelle an den Dingen hinwegschaffen und sich blos an ihre allgemeinen, einfachen Grundelemente halten. Dies war, wie wir gesehen haben, der Gang aller dogmatischen oder metaphysischen Systeme; und insofern scheint es, als ob die Ichlehre Fichtes uns zu der alten Metaphysik der Realisten und des Descartes zurückführen wolle, welche doch durch die Kantsche Kritik auf immer beseitigt sein sollte. Auch Fichte geht von einem absoluten Prinzip aus; auch Fichte läßt aus diesem einfachen Prinzip alle Dinge hervorgehen und sie zuletzt wieder in dasselbe zurückkehren, und seine ganze Erkenntniß beruht eigentlich auf der Syntheſe der aprioristischen Begriffe von dem Ich, dem Nicht-Ich u. s. w.

Dennoch unterscheidet sich die Fichtesche Philosophie von allen Systemen vor Kant in zwei sehr wesentlichen Punkten. Einmal, durch eine genauere Auffassung und Darstellung der verschiedenen psychologischen Operationen, zweitens, durch ihre praktische Richtung.

Das System Fichtes enthält eine eigenthümliche Mischung der zwei entgegengesetzten Prinzipien, die sich in der ganzen modernen Philosophie gegenüberstehen, des dogmatischen oder metaphysischen und des kritischen oder praktischen; wir können auch sagen, des Prinzips der Abstraction und des Prinzips der Entwickelung. Eine genauere Prüfung der verschiedenen Theile der Wissenschaftslehre wird uns die Art jener Mischung und das Verhältniß der beiden Prinzipien zu einander deutlich erkennen lassen.

Schon die Definition, welche Fichte von dem Wissen giebt, zeigt ihn als dogmatischen Philosophen. Die Wissenschaft, sagt er, muß alle Einzelbegriffe aus einer einzigen, absolut einfachen und gewissen Idee, ohne Hülfe der Erfahrung, ableiten. Durch diese Definition sagt sich Fichte förm-

lich von dem Kriticismus los, denn der Kriticismus unterſchied ſich gerade darin von der alten Metaphyſik, daß er behauptete, es gebe kein Wiſſen ohne die Erfahrung.

Auf der andern Seite, unterſcheidet ſich aber doch auch Fichte von den früheren Metaphyſikern und nähert ſich den Grundſätzen des Kriticismus durch die Behauptung: das Ich erzeuge die Ideen der einzelnen Gegenſtände nicht rein aus ſich, ſondern es bedürfe dazu der Mitwirkung einer zweiten Kraft, des Nicht-Ich. Nach der Fichteſchen Lehre, beſtimmt das Ich zwar die Formen oder Vorausſetzungen, unter denen das Nicht-Ich auf daſſelbe wirken kann; allein die Thatſache ſelbſt, die Einwirkung des Nicht-Ich auf ſeine eigene Thätigkeit, vermag es nicht im Voraus zu beſtimmen oder hervorzubringen. Hier haben wir alſo auch in der Fichteſchen Philoſophie ein empiriſches Element der Erkenntniß, ein Element, welches nicht durch einen bloßen logiſchen Act aus der Grundidee des Syſtems hervorgeht, ſondern erſt durch eine erfahrungsmäßige, zufällige Thatſache hinzutritt.

Ferner, zeigt ſich das dogmatiſche Prinzip bei Fichte darin, daß er Alles, was iſt, in die einfache Einheit des Ich auflöſt. Allein ſogleich tritt auch wieder das kritiſche Element hinzu, in der Anſicht, daß das Weſen des Ich in der Entwicklung beſtehe. Das Ich, ſagt Fichte, iſt Alles; das Nicht-Ich iſt Nichts, iſt ohne Realität; es muß daher in die einfache Einheit des Ich aufgelöſt werden, ſowohl theoretiſch, durch die Abſtraction, als praktiſch, durch den unendlichen Trieb. Allein in demſelben Augenblicke behauptet er, das Ich ſei erſt dann abſolutes Ich, wirkliches Selbſtbewußtſein, wenn es aus ſeinem einfachen Centrum herausgetreten ſei und ſich im Kampfe mit den äußeren Objecten entwickelt habe.

Endlich, zeigt ſich dieſer Zwieſpalt der metaphyſiſchen und der praktiſchen Richtung in Fichte am Deutlichſten darin, daß er, auf der einen Seite, die Beſtimmung des Ich oder des Menſchen in die Selbſtbeſchauung und Selbſtbefriedigung, in die Einkehr in ſich ſelbſt und Abkehr von der Außenwelt ſetzt; während er doch, andrerſeits, dem praktiſchen Ich den Rang vor dem theoretiſchen einräumt.

So Viel über den Widerſpruch in den Grundideen der Wiſſenſchaftslehre. Derſelbe Zwieſpalt zweier entgegengeſetzter Prinzipien kehrt aber auch in allen einzelnen Theilen dieſer Theorie wieder. Ueberall ſehen wir die Idee der Einfachheit oder Identität im Streit mit der Idee der Thätigkeit oder Entwickelung, und finden den Begriff des Ich, des menſchlichen Bewußtſeins, bald durch die eine, bald durch die andere dieſer Ideen beſtimmt. Fichte erklärt das Ich für ein abſolut einfaches und unveränderliches Weſen; allein gleichzeitig ſchreibt er demſelben eine unbeſchränkte Thätigkeit und Bewegung zu. Gleichwohl iſt es offenbar, daß dieſe beiden Eigenſchaften ſich widerſprechen; denn ein identiſches Weſen, in dem Sinne, wie Fichte dieſen Ausdruck gebraucht, muß nothwendig ſtets dieſelbe Form des Daſeins beibehalten, darf niemals aus dem Kreiſe der Thätigkeit, den es einmal eingenommen hat, heraustreten; es kann alſo keinesfalls in einer fortſchreitenden Entwickelung begriffen ſein. Augenſcheinlich hat Fichte bei dieſe Anſicht vom Ich zwei Geſichtspunkte vermengt, den metaphyſiſchen oder idealiſtiſchen und den empiriſchen oder praktiſchen.

Das Ich, ſagt Fichte, iſt anfangs Nichts, als ein mathematiſcher Punkt, eine einfache, centripetale Bewegung; allein dieſes Ich muß auf ſich ſelbſt reflectiren; es muß ſeine Kraft zugleich bethätigen und entwickeln; es muß, als Ich, ſeiner ſelbſt bewußt werden; deshalb geht es aus ſeinem

Centrum heraus und ſtrebt ins Unendliche. In dieſen Sätzen iſt der Uebergang Fichtes aus einer Anſchauungsweiſe in die entgegengeſetzte recht bemerkbar. Zuerſt betrachtet er das Ich als ein Weſen an ſich, als eine abſolute Subſtanz, ohne Beziehungen und Veränderungen; mit einem Male aber legt er demſelben eine Bewegung bei, die jenem ſeinem abſoluten Weſen gänzlich entgegengeſetzt iſt und die ſich nur aus dem Prinzip der Entwicklung erklärt. Ein Weſen, deſſen Prinzip die Entwicklung, die Thätigkeit iſt, ſteht in jedem Augenblicke in mannigfachen Beziehungen zu der Außenwelt, iſt in einer fortwährenden Bewegung und Veränderung begriffen; für ein ſolches Weſen bedarf es daher keines beſonderen Anſtoßes von Außen, um es in Bewegung zu ſetzen und in Beziehungen zu andern Weſen zu bringen. Eine Subſtanz dagegen, deren weſentlichſte Eigenſchaft die Identität, die Einfachheit iſt, kann unter keiner Bedingung aus dieſem ihrem einfachen Zuſtande heraustreten und eine centrifugale Richtung annehmen. Fichte ſagt: das Ich müſſe auf ſich ſelbſt reflectiren, es müſſe ſeiner ſelbſt ſich bewußt werden, und deshalb gehe es aus ſich heraus. Allein wir fragen: Warum muß es dies? Wenn das Seinerbewußtwerden nothwendig mit einem Herausgehen des Ich aus ſich ſelbſt, mit einem Aufgeben ſeines einfachen, abſoluten Zuſtandes verbunden iſt, wie kann dann in dem Ich, in dem abſolut einfachen Weſen ſelbſt die Nothwendigkeit liegen, dieſe ſeine Einfachheit zu zerſtören? Es iſt leicht einzuſehen, daß dieſe vorgebliche Nothwendigkeit nichts Anderes iſt, als die Nöthigung, welche die Erfahrung dem Philoſophen auferlegte, ſeine willkührlich gebildete Idee vom Ich durch eine gleich willkührliche Vorausſetzung den Thatſachen der Erfahrung anzupaſſen. Erfahrungsmäßig nämlich finden wir unſer Ich in jedem Augenblicke in mannigfachen Beziehungen zur

Außenwelt, alſo in jenem Zuſtande des Herausgehens aus ſich, den Fichte als das zweite Moment in dem Ich darſtellt. Da nun Fichte durch ſeine logiſche Abſtraction ſich einen andern, als dieſen erfahrungsmäßigen, Begriff vom Ich gebildet hatte und gleichwohl gegen die Erfahrung nicht verſtoßen konnte oder wollte, ſo mußte er Das, was, erfahrungsmäßig, die weſentliche und einzige Richtung des Ich iſt, — die Richtung auf die Außenwelt — zu einem blos Abgeleiteten, zu einer logiſchen Folgerung aus der abſoluten Idee des Ich machen.

Eben ſo auffallend iſt der Widerſpruch, der ſich in dem Gebrauche der Idee des Nicht-Ich kundgiebt. Bald iſt dieſes Nicht-Ich die bewegende Urſache für die Entwickelung des Ich, bald wieder ein bloßes Hinderniß für deſſen unendliches Streben. Erſt ſcheint es, als ob das Ich ſelbſt das Bedürfniß habe, ſich zu objectiviren, ſeine unendliche formloſe Thätigkeit unter beſtimmten Formen zu verkörpern; und dann wird doch wieder, als der höchſte Zweck der Thätigkeit des Ich, die Aufhebung aller äußeren Formen und die Wiederherſtellung des reinen, form- und beſtimmungsloſen Ich ausgeſprochen.

Es iſt abſolut nothwendig, ſagt Fichte, daß das Ich ſich entwickele und nach Außen ſtrebe, aber es iſt auch abſolut nothwendig, daß es dieſes Streben wieder aufgebe und in ſeinen urſprünglichen, einfachen Zuſtand zurückkehre. Er betrachtet alſo die Entwicklung des Ich bald als etwas ihm Weſentliches, bald als etwas blos Aeußerliches, Vorübergehendes, ja ſogar ſeinem eigentlichen Weſen Widerſprechendes. Eben ſo iſt die Vorſtellung, die er ſich von dem Widerſtande des Nicht-Ich gegen die Thätigkeit des Ich und von der Ueberwindung dieſes Widerſtandes durch die letztere macht, vollkommen richtig, ſobald wir nämlich das Ich als

ein in fortwährender Entwickelung begriffenes Weſen anſehen. Allein ſie iſt gänzlich unverträglich mit der von Fichte aufgeſtellten Definition des Ich, als eines abſolut einfachen Weſens; denn ein Weſen, welches ſich fortwährend entwickelt, nimmt auch fortwährend neue materielle Elemente in ſich auf, tritt in immer mannigfachere und verwickeltere Beziehungen zu andern Weſen, entfernt ſich alſo mehr und mehr von ſeinem urſprünglichen, einfachen Zuſtande. Wir müſſen daher annehmen, daß Fichte, wenn er von der Ueberwindung des Widerſtandes äußerer Dinge ſpricht, darunter nicht ſowohl das meint, was wir erfahrungsmäßig darunter verſtehen, nämlich, die Beſeitigung eines Hinderniſſes, welches ſich der Ausbreitung unſerer Thätigkeit in den Weg ſtellt (wie z. B. die Induſtrie den Widerſtand der Natur überwindet und dadurch dem Menſchen eine größere Macht über dieſelbe verſchafft), ſondern daß er dabei jene idealiſtiſche oder ſpiritualiſtiſche Erhebung des Menſchen über die Natur im Auge hat, jene Verachtung des Endlichen, jene Paſſivität der Selbſtbeſchauung, wie ſie z. B. den orientaliſchen Religionen eigen war. Wir ſagen damit nicht, daß Fichte wirklich in der Wiſſenſchaftslehre ſich auf dieſem myſtiſchen Standpunkte befunden habe; vielmehr war damals das myſtiſche Element bei ihm noch von dem praktiſchen und kritiſchen darniedergehalten und beide bildeten eine, allerdings wunderliche Miſchung. Erſt ſpäter werden wir jenes myſtiſche oder idealiſtiſche Element in ſeiner vollen Reinheit aus dem kritiſchen hervorbrechen ſehen.

Noch auf einen Punkt müſſen wir aufmerkſam machen, worin ebenfalls jener innere Widerſpruch des Fichteſchen Syſtems zu Tage kommt. Es iſt dies das Verhältniß, welches Fichte zwiſchen dem praktiſchen und dem theoretiſchen Bewußtſein annimmt. Ganz richtig ſagt Fichte, nur das

praktiſche Ich beſitze eine wirklich unendliche Thätigkeit, kraft deren es den Widerſtand der äußeren Dinge überwinde, das erkennende Ich dagegen werde durch den Eindruck der Außendinge beſtimmt und gefeſſelt. Aber, auf der andern Seite, theilt er doch beiden Richtungen des Bewußtſeins dieſelbe Aufgabe zu, nämlich, die, durch Aufhebung oder Vernichtung der Mannigfaltigkeit der endlichen Erſcheinungsformen die abſolute Einheit des Bewußtſeins wiederherzuſtellen. Der höchſte Zweck der Vernunft iſt, nach Fichte, die Abſtraction von allem Endlichen, das Denken des reinen Ich; allein eben dieſe Einheit des Ich und dieſe Aufhebung des Endlichen iſt auch das letzte Ziel des praktiſchen Triebes.

Kurz, von welcher Seite wir auch die Fichteſche Theorie des Bewußtſeins betrachten mögen, überall ſtoßen wir auf Widerſprüche, und es dringt ſich uns nothwendig die Anſicht auf, daß Fichte zwei entgegengeſetzte Prinzipien vermiſcht habe, das alte Prinzip des Idealismus und das empiriſche oder kritiſche Prinzip.

Die ſpezielleren pſychologiſchen Unterſuchungen Fichtes über die Beziehungen zwiſchen Subject und Object, über die verſchiedenen Vermögen des Bewußtſeins u. ſ. w. ſind höchſt intereſſant und zum Theil von einer außerordentlichen Schärfe und Klarheit. Allein auch ſie leiden an dem inneren Widerſpruche entgegengeſetzter Prinzipien, der durch die ganze Wiſſenſchaftslehre geht, und ſie werden dadurch häufig dunkel, verworren, ja faſt unverſtändlich. So z. B. iſt es eine ſehr richtige und wohlbegründete Behauptung, daß wir von dem Weſen der Außendinge durchaus nichts Weiteres wiſſen, als, daß dieſelben gewiſſe Eindrücke auf uns machen, daß unſer Weſen und das Weſen der übrigen Dinge gleichartig iſt und wir uns von jenen nur dem Grade nach unterſcheiden. Allein die weitere Ausführung und die wahre Nutzanwendung dieſer

Ideen fehlt, und ſtatt Deſſen verlieren ſich dieſelben in ein Gewirr unklarer Abſtractionen, — eine Folge und ein Beweis davon, daß Fichte die eigentliche Grundidee, die Idee der Entwickelung, nicht klar erkannt hatte. Allerdings herrſcht dieſe Idee vor in der Theorie der Einbildungskraft, des Verſtandes und der Urtheilskraft; denn der Eindruck, den das Ich von den Objecten empfängt, die Verſenkung deſſelben in die Objecte, das Fortgehen von einem Objecte zum andern, dies Alles ſetzt einen Standpunkt des Subjects über den Objecten voraus, einen höheren Grad der Entwickelung; erſt in der Theorie der Vernunft kehrt der alte dogmatiſche Standpunkt zurück, nach welchem das Weſen des Bewußtſeins in der Abſtraction, in dem leeren Sichſelbſtſetzen des Ich beſtehen ſoll. Allein auch ſchon die, übrigens zum großen Theil meiſterhaften und klaren Auseinanderſetzungen jener erſteren Bewußtſeinsoperationen werden häufig durch die mehrmals gerügte Vermiſchung heterogener Geſichtspunkte verwirrt.

In Bezug auf die Theorie der praktiſchen Bewußtſeinsoperationen, haben wir folgende Bemerkungen zu machen. Zuerſt in Bezug auf das Gefühl. Fichte hat zu wenig die tiefere Beziehung zwiſchen dem praktiſchen Gefühl und denjenigen Empfindungen aufgefaßt, welche der Vorſtellung der äußeren Gegenſtände vorhergehen. Nach unſrer Anſicht, ſind dieſe beiden Bewußtſeinsacte, dem Weſen nach, Ein und Daſſelbe; in beiden nämlich haben wir das Gefühl eines Anſtoßes auf unſre Thätigkeit, und erſt von der weitern Entwicklung dieſes Bewußtſeinszuſtandes hängt es ab, ob derſelbe den theoretiſchen oder den praktiſchen Bewußtſeinsoperationen zugezählt werden ſoll, je nachdem nämlich unſre Thätigkeit, in Folge eines ſolchen Anſtoßes, entweder den Gegenſtand deſſelben in einer Vorſtellung auffaßt, oder, vermöge des praktiſchen Triebes, ihn umgeſtaltet und ſich

aneignet. Was ferner dieſen praktiſchen Trieb anbelangt, ſo ſind wir mit Fichte darüber einverſtanden, daß der Menſch das Bedürfniß oder Beſtreben habe, die Außenwelt umzugeſtalten und ſich anzueignen. Allein wir glauben zu bemerken, daß Fichte bei der Erklärung der Natur und der Aeußerungen dieſes Triebes ebenfalls verſchiedene Geſichtspunkte vermiſcht hat. Er erklärt nämlich den Trieb für das Streben nach einem beſtimmten Zweck, nach dem Zweck, die Außenwelt unſrem Ich gleichzumachen. Allein, indem auf dieſe Weiſe der Trieb auf die Erreichung eines beſtimmten Zweckes, auf die Herſtellung eines beſtimmten, als vollendet gedachten Zuſtandes beſchränkt wird, hört er auf, wirklicher Trieb zu ſein; denn die wahre Natur des Triebes oder des Strebens beſteht (wie wir dies ausführlicher in der Kritik der praktiſchen Philoſophie Kants gezeigt haben) in der unendlichen und ſtetigen Entwicklung der vorhandenen Zuſtände, in einem Fortſchritt ohne Ende. Fichte ſelbſt ſcheint dies gefühlt zu haben, denn er ſagt: der Menſch finde alle einzelne Reſultate ſeines Handelns und Strebens unvollkommen und unbefriedigend und ſuche deshalb immer neue Zwecke und neue Mittel für ſein unendliches Streben. Weiterhin kommt er freilich wieder auf ſeine frühere Idee zurück, indem er als den letzten Zweck dieſer fortſchreitenden Entwicklung der menſchlichen Thätigkeit den Zuſtand einer abſoluten Vollkommenheit und Selbſtbefriedigung des menſchlichen Geiſtes ſetzt.

So finden wir denn überall in dieſer Wiſſenſchaftslehre, ſowohl in ihren allgemeinen Theilen, als in ihren ſpeziellen Ausführungen, die größte Verwirrung der Begriffe und Prinzipien. Auf der einen Seite iſt ſie voll der glänzendſten Ideen; ſie eröffnet uns tiefe und helle Blicke in die dunkeln Räume unſres Bewußtſeins und enthält einen Reichthum trefflicher Beobachtungen; auf der andern Seite dagegen ſind dieſe

feinen Beobachtungen und dieſe klaren Gedanken wieder durch eine rohe Maſſe metaphyſiſcher Hypotheſen und unklarer Abſtractionen überbaut und verdeckt.

Gehen wir nochmals die Hauptpunkte durch, in welchen Fichte die Syſteme ſeiner Vorgänger zu reformiren und eine neue Anſicht über den Menſchen und ſein Verhältniß zur Außenwelt zu begründen verſucht hat, ſo müſſen wir zunächſt das unbeſtreitbare Verdienſt ihm zugeſtehen, den Gegenſatz, welchen der Senſualismus zwiſchen Object und Subject aufgeſtellt und welchen auch Kant nicht völlig zu beſeitigen vermocht hatte, auf eine durchgreifendere Weiſe aufgefaßt und ausgeglichen zu haben. Nach der Theorie der Senſualiſten, haben nur die Objecte Realität; die menſchlichen Ideen dagegen ſind blos ſubjectiv und haben an jener Realität der Dinge keinen Theil. Kant hatte dies Verhältniß zwiſchen dem Subject und den Objecten dahin beſtimmt, daß er annahm, es beſtehe allerdings zwiſchen beiden eine weſentliche Beziehung und ſomit auch eine wirkliche Erkenntniß des Objects von Seiten des Subjects; aber freilich nur des Objects in der Erſcheinung, nicht des eigentlichen Objects. Kant betrachtete alſo immer noch das Object oder Ding an ſich als etwas von dem Subject abſolut Getrenntes, ihm Unzugängliches. Fichte hob dieſen ſchroffen Gegenſatz zwiſchen dem Ich und dem Nicht-Ich, dem menſchlichen Bewußtſein und den materiellen Außendingen auf, indem er erklärte, Beide ſeien weſentlich Eins und Daſſelbe; das Nicht-Ich ſei nur ein begrenzter Grad derjenigen Realität, welche, in ihrer Totalität, das Weſen des Ich ausmache. Es iſt dies dieſelbe Anſicht, die wir oben, in der Kritik der Kantſchen Theorie, ausführlicher entwickelt haben, weshalb wir auf jene Auseinanderſetzung verweiſen. Nur wurde dieſe richtige Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen dem Subject und dem

Object bei Fichte dadurch wieder getrübt und gewiſſermaßen aufgehoben, daß er den Begriff des Menſchen, als eines in einer ſteten und unendlichen Fortentwickelung begriffenen und ebendeshalb alle frühern Stufen der Entwickelung, alle unvollkommenen Daſeinsformen der Natur in ſich enthaltenden und wiederholenden Weſens, daß er, ſagen wir, dieſen Begriff nicht feſthielt, ſondern immer wieder in die alte metaphyſiſche Vorſtellung von der Seele als einer idealen und transſcendenten Subſtanz verfiel, deren Weſen alſo doch in dem Gegenſatze zur materiellen Welt der Objecte, in der Abſtraction von dieſen, in der reinen Innerlichkeit nnd Subjectivität beſteht. So ſtellt ſich die Fichteſche Theorie, von dieſer Seite betrachtet, als der abſoluteſte Idealismus dar, indem es nämlich das Anſehn gewinnt, als ob die menſchliche Seele, kraft eines rein productiven Actes, aus der Einfachheit ihres Weſens eine Mannigfaltigkeit von materiellen Dingen oder wenigſtens von Vorſtellungen ſolcher Dinge hervorbringe, wo denn natürlich dieſe ganze objective Welt als ein bloßes Spiel des menſchlichen Geiſtes, als eine freie Schöpfung deſſelben erſcheint, die er, kraft derſelben Freiheit, mit der er ſie hervorgebracht, auch wieder vernichten, in ſich zurücknehmen könne. Andrerſeits, iſt allerdings die Wiſſenſchaftslehre, ihrer ausgeſprochenen Tendenz nach, zugleich realiſtiſch. Fichte macht ausdrücklich die vorſtellende Thätigkeit des Ich oder, wie er es nennt, das Setzen beſtimmter Objecte, von einem äußeren Anſtoße auf das Ich abhängig. Dieſer Anſtoß iſt es, den das Ich nicht in eine blos ideale, innerliche Vorſtellung aufzulöſen oder in ſich hineinzuziehen vermag; er iſt der eigentliche Gegenſtand, das fremde, unbekannte X, welches das Bewußtſein nicht zu erklären vermag, ſondern als eine empiriſche Thatſache anerkennen muß, und dieſe Anerkennung eben ſoll dem Sy-

ſtem den Zuſammenhang mit der Erfahrung ſichern und es vor der Einſeitigkeit des transſcendenten Idealismus bewahren. Deshalb hat auch Fichte ſeine Philoſophie einen *transſcendentalen* Idealismus genannt, weil dieſelbe nämlich, eben durch jene Thatſache eines äußeren Anſtoßes, die ſie als das erregende und bedingende Moment aller Bewußtſeinsthätigkeit betrachtet, immer wieder auf die Erfahrung zurückgeht. Durch dieſe vollkommen richtige Auffaſſung des Verhältniſſes von Subject und Object würde alſo, wie geſagt, die Wiſſenſchaftslehre der Einſeitigkeit des Idealismus ein für alle Mal entgegen ſein, wenn Fichte nicht dadurch, daß er jenen Anſtoß dennoch in das Ich hereinzuziehen und als deſſen eigne *That*, nicht als eine ihm fremde *Thatſache* darzuſtellen ſuchte, abermals in jenen Idealismus verfallen wäre. Wir erinnern uns, daß Fichte in der Theorie des praktiſchen Ich jenen Anſtoß, den er in der Theorie des vorſtellenden Ich als eine *Thatſache* angenommen hatte, durch eine freie *Thathandlung* des Ich zu erklären verſuchte, indem er nämlich ſagte, das Ich, d. h. der menſchliche Geiſt, habe das Streben, aus ſich herauszugehen, ſeine Thätigkeit in einer Mannigfaltigkeit von Acten zu entfalten. Dieſem ſelbſtthätigen Streben des Geiſtes ſoll nun ein Anſtoß von Außen, der Widerſtand der materiellen Welt, *entgegenkommen*. Fichte ſagt: die ſchon objective (d. h. *nach außen* gerichtete), aber noch unendliche (d. h. noch nicht auf einen *beſtimmten* Gegenſtand gerichtete) Thätigkeit des Ich erfährt einen Anſtoß und wird dadurch zu einer endlichen objectiven (d. h. zur Vorſtellung dieſes beſtimmten Gegenſtandes).

Hier wird nun ſchon das Verhältniß zwiſchen dem Anſtoß und der Thätigkeit des Ich ein unklares. Wenn das Ich einmal durch ſeine eigne Thätigkeit, durch ein inneres Stre-

ben, über ſeinen urſprünglichen Zuſtand abſoluter Ruhe und Einfachheit hinausgeht, ſo bedarf es, könnte man ſagen, auch keines beſondern Anſtoßes mehr, um dieſe Thätigkeit in einer beſtimmten Thathandlung zu äußern; der Unterſchied, welchen Fichte zwiſchen der objectiven, aber unendlichen, und der objectiven, aber zugleich endlichen Thätigkeit des Ich macht, iſt nicht wohl erklärlich, denn, entweder, das Herausgehen des Ich aus ſich ſelbſt, mit andern Worten, das Streben des Geiſtes nach einer Aeußerung ſeiner Thätigkeit, wird durch einen äußern Anſtoß erregt — dann kann aber nicht von einer abſoluten, idealen Selbſtbeſtimmung des Ich die Rede ſein; — oder, das Ich, der Geiſt, beſtimmt ſich wirklich abſolut aus ſich ſelbſt zu einer objectiven Aeußerung ſeiner Thätigkeit, wenn auch zuerſt nur ganz im Allgemeinen; dann würde aber dieſes abſolute Streben, um zur Selbſtbefriedigung zu gelangen, auch ohne einen ihm entgegenkommenden Anſtoß von Außen ſich einen Gegenſtand für ſeine Aeußerung oder Bethätigung ſchaffen, ſetzen müſſen. Und in der That werden wir ſpäter ſehen, wie Fichte die materielle Außenwelt lediglich als ein Product der idealen Thätigkeit des Ich betrachtet, indem er ſagt: Theoretiſch läßt ſich das Daſein einer Außenwelt auf keine Weiſe erklären, denn für unſer vorſtellendes Bewußtſein verwandelt ſich dieſelbe in bloße Vorſtellungen oder Bilder; allein praktiſch beſteht dieſelbe für uns als etwas Reales, Wirkliches, d. h. unſer praktiſches Bewußtſein, unſer Streben nach abſoluter Thätigkeit nöthigt uns, an die Realität einer materiellen Körperwelt zu glauben. In dieſer Darſtellung iſt die Idee des Anſtoßes, als eines äußerlichen erregenden Momentes unſrer Thätigkeit, ſo gut wie gänzlich beſeitigt, oder vielmehr der Anſtoß iſt in das Ich ſelbſt verlegt und dadurch aus einem Widerſtande (was er anfänglich zu ſein ſchien)

zu einem Antriebe, Impulſe geworden. Die Thätigkeit des Geiſtes wird durch einen innern Impuls nach derſelben Richtung hingetrieben, wo ſie dann auf den äußern Gegenſtand, als ihr Ziel oder ihren Zweck trifft, und es erſcheint ſomit dieſe Richtung auf die Außenwelt hin nicht mehr als eine empiriſche, ohne das Zuthun des Geiſtes ihm gleichſam aufgedrungene, ſondern als eine ihm nothwendige, die eines beſondern Anſtoßes von Außen gar nicht erſt bedarf.

Um in dieſe, allerdings ſehr verwickelte Betrachtungsweiſe Fichtes etwas mehr Klarheit zu bringen, müſſen wir auf die früher von uns entwickelte pſychologiſche Theorie zurückgehen. Der menſchliche Geiſt hat, wie wir ſahen, ein unendliches Streben der Entwickelung. Durch dieſen innern Impuls ſeines Weſens ſtrebt er unabläſſig vorwärts. Die aus dieſem Triebe entſpringende Thätigkeit iſt aber keineswegs auf einen beſtimmten äußern Zweck oder Gegenſtand, als ihr abſolutes Ziel, gerichtet, ſondern nur auf die ſtetige Aufnahme, Umbildung und Aneignung der gegebnen Gegenſtände und ebenhierdurch auf die ſtetige Fortbildung oder Entwickelung der eignen Zuſtände, der individuellen ſowohl als der allgemeinen geſellſchaftlichen. Das Nicht-Ich, d. h. die materielle Körperwelt, wird hierbei betrachtet und behandelt als ein erfahrungsmäßig Gegebnes, als der Stoff, den unſre Thätigkeit (vermöge ihrer Verwandtſchaft mit demſelben und zugleich doch auch ihres Uebergewichts über denſelben) von Außen aufnimmt und umbildet. Hier iſt alſo die ideale Freiheit, die unendliche Thätigkeit des Ich, des Menſchen, vereinigt mit der empiriſchen Zufälligkeit und Aeußerlichkeit der Gegenſtände oder Stoffe dieſer Thätigkeit. Der Menſch ſchafft ſich nicht die Gegenſtände ſeiner

Thätigkeit (die Natur, andre Menſchen u. ſ. w.), ſondern er findet dieſelben vor und bildet ſie nur nach ſeinen Ideen, nach den Bedürfniſſen ſeines unendlichen Fortbildungstriebes um. Alſo können wir ſagen: die Thätigkeit des Menſchen, d. h. die Entwickelung ſeiner Zuſtände und ſeiner Verhältniſſe zur Außenwelt, iſt, ihrem Prinzipe oder ihrer Natur nach, etwas Unendliches, durch einen freien innern Trieb Bedingtes, ins Unbeſtimmte Fortgehendes; die einzelnen empiriſchen Aeußerungen oder Wirkungen dieſer Thätigkeit dagegen ſind beſtimmt durch die Stoffe oder Gegenſtände, welche ſie umbildet. So z. B. bearbeitet der Menſch die Erde. Er findet ſich auf einem beſtimmten Punkte der Erde, alſo in einer beſtimmten Beziehung zu ihr; dies iſt die empiriſche Thatſache; ſie iſt zufällig und äußerlich; die Beſchaffenheit der Erde im Allgemeinen und des Punktes auf der Erde im Beſondern, wo der Menſch ſich findet, ſind etwas ihm Gegebnes, nicht erſt von ihm Hervorzubringendes oder Hervorgebrachtes. Die Thätigkeit des Menſchen iſt alſo, in Bezug auf ihren Ausgangspunkt oder Stoff (wir können auch ſagen: Gegenſtand) beſtimmt, bedingt, ſie iſt keine abſolut ſchaffende, ſondern nur eine umbildende oder fortbildende.

Hier treffen wir ſchon auf den erſten und weſentlichſten Irrthum Fichtes. Er betrachtet nämlich die menſchliche Thätigkeit als eine abſolute, als eine in jeder Beziehung unendliche, d. h. nicht blos in Bezug auf ihren Fortgang, ſondern auch auf ihren Anfang, mit einem Wort, als eine Alles aus dem Nichts ſchaffende.

Die alte Metaphyſik ging ebenfalls aus von der Idee einer abſoluten Urſache aller Dinge; ſie nannte jedoch dieſe abſolute Urſache nicht Ich, ſondern Gott. Woher

kommt dies wohl und wodurch unterſcheidet ſich Fichtes Ich von dem allerrealſten Weſen der Scholaſtiker, von der Subſtanz des Spinoza oder der Urmonade des Leibnitz? Dadurch, daß Fichte ſich ſein Prinzip unter zwei, allerdings einander gänzlich widerſprechenden Geſichtspunkten dachte, nämlich einmal, als abſolut ſchaffendes, das andre Mal, als Prinzip der unendlichen Entwickelung. Daher enthält daſſelbe, nach der einen Seite hin, die Idee der abſoluten Subſtanz, der Urſache aller Dinge; nach der andern Seite hin, die Idee des praktiſchen Strebens, der empiriſchen, ſtufenweiſe fortſchreitenden, alſo relativen Entwickelung, kurz, die Idee von Dem, was der Menſch thatſächlich, ſeinem praktiſchen Thätigkeitstriebe nach iſt. Dieſe praktiſche, empiriſche, relative und jene metaphyſiſche, transſcendente, abſolute Richtung ſind in dem Fichteſchen Prinzip in Eins verſchmolzen und für dieſe Einheit hat Fichte den Namen: Ich gewählt, nicht den Namen: Gott, oder: Abſolutes, oder: Subſtanz u. dgl., und zwar deshalb, weil dieſe letztern Benennungen nur die eine Seite jener Idee, nämlich, den transſcendenten oder metaphyſiſchen Charakter des Prinzips, das abſolute Schaffen, andeuten, nicht aber die andre, praktiſche, den Fortſchritt und die Entwickelung. Unter dem Begriff des Ich dagegen läßt ſich Beides befaſſen, denn der praktiſche Charakter des Ich iſt Jedem einleuchtend, die Idee aber, daß der menſchliche Geiſt ein rein ideales, abſolutes, die Zwecke ſeiner Thätigkeit ganz frei aus ſich ſchaffendes Weſen ſei, dieſe Idee war durch die frühere, metaphyſiſche Pſychologie, und ſelbſt in vieler Hinſicht, durch die Kantſche Philoſophie, ebenfalls hinlänglich annehmbar gemacht, um als Prinzip gelten zu können.

Doch kehren wir zu der Betrachtung des Hauptpunktes zurück, nämlich des Verhältniſſes, in welchem das Ich zu

den Außendingen ſteht. Nach der von uns entwickelten Anſicht, iſt die Körperwelt der gegebene Stoff, nicht das Product unſrer Thätigkeit, und dieſe Thätigkeit ſelbſt keine abſolut ſchaffende, ſondern nur eine umbildende. Nach der Fichteſchen Grundidee dagegen, iſt das Ich abſolute Thätigkeit, die nicht blos einen vorgefundenen Stoff formt oder umbildet, ſondern ſich erſt den Stoff oder Gegenſtand ſchafft, den ſie dann auch ſelbſt wieder umbildet oder entwickelt. Daraus geht nun ein äußerſt verwickeltes Verhältniß des Ich zur Außenwelt hervor. Fichte hat daſſelbe unter drei Geſichtspunkte zu bringen verſucht. Das Ich, ſagt er, iſt theils abſolutes Ich, theils objectiv unendliches oder praktiſches, theils objectiv endliches oder theoretiſches Ich. Wir wollen dieſe drei Grundverhältniſſe ebenfalls nach unſrer Theorie zu erklären und zu berichtigen ſuchen.

1) Die Idee des abſoluten Ich iſt, wie wir dies ſchon hinreichend erwieſen haben, Nichts, als eine willkührliche metaphyſiſche Abſtraction.

2) Das praktiſche Ich entſpricht der von uns aufgeſtellten Idee der fortſchreitenden Entwicklung des Menſchen. Die Außenwelt iſt hierbei der Stoff der menſchlichen Thätigkeit; jeder empiriſche Zuſtand, den der Menſch vorfindet, wird von ſeiner Thätigkeit erfaßt, umgeſtaltet, überſchritten. Auch dies hat Fichte anerkannt und ausgeſprochen durch ſeine Idee des Triebes, der über jede beſtimmte Zweckhandlung hinausgehet. Allein, auf der andern Seite, hat er dieſe richtige Idee von dem praktiſchen Streben des Menſchen gleich wieder, ſo zu ſagen im Keime, vergiftet, indem er die fortſchreitende Entwicklung des Menſchen, — welche zwar eine immer vollkommnere, leichtere und freiere Umbildung der materiellen Stoffe, niemals aber eine gänzliche Erhebung über dieſe

Stoffe, eine Losreißung des Menſchen von der Körperwelt, bedingt, — indem er dieſe Entwicklung fälſchlicherweiſe in einer ſolchen myſtiſchen Einkehr des Menſchen in ſich ſelbſt und Abkehr von der Außenwelt, alſo, in einer Abſtraction ſuchte.

3) Dadurch wird endlich auch das Verhältniß zwiſchen dem praktiſchen und dem theoretiſchen Ich weſentlich verrückt. Das theoretiſche Ich, ſagt Fichte, läßt ſich durch den Anſtoß, den die Außendinge auf daſſelbe machen, in ſeinem Vorwärtsſtreben aufhalten; es verſenkt ſich in die Außendinge, ſtatt über dieſelben hinauszugehen. Soweit iſt die Auffaſſung des theoretiſchen Bewußtſeins vollkommen richtig. Die Empfindung iſt, wie wir früher gezeigt haben, eine Unterbrechung der vorwärtsſtrebenden Thätigkeit des Ich durch den Anſtoß oder Eindruck, den die Außendinge darauf machen, indem ſie den Fortbildungsproceß des Ich hemmen und die darin aufgenommenen niedern Elemente wieder freimachen. Inſofern nun die Vorſtellung aber dieſen Eindruck feſthält, fixirt, iſt ſie eine Störung unſrer eigentlichen, freien Thätigkeit, und Fichte hat ſomit ganz richtig das Verhältniß derſelben zum praktiſchen Bewußtſein aufgefaßt, indem er ſagt, unſre Thätigkeit müſſe den Eindruck der äußern Gegenſtände überwinden, dürfe ſich nicht von ihnen feſthalten laſſen, ſich nicht in ihr Anſchauen verlieren. Allein an eben dieſem Punkte lenkt Fichte abermals in die Irrwege ſeiner metaphyſiſchen Abſtraction ein. Wenn er nämlich auf der einen Seite treffend ſagt, die Beſtimmung des Menſchen ſei nicht das müßige Anſchauen der Dinge, ſondern ihre praktiſche Verarbeitung, das Weiterſtreben über jeden beſtimmten Zuſtand hinaus, den unſre Vorſtellung fixiren möchte, ſo weiſt er doch in demſelben Augenblicke dem theoretiſchen Bewußtſein eine Richtung an, die daſſelbe gänzlich von dem praktiſchen

abführt, nämlich, die metaphyſiſche Abſtraction von dem Endlichen, das Denken des abſoluten Ich, die myſtiſche Selbſtbeſchauung. Hierdurch iſt das Verhältniß der Unterordnung, in welches Fichte das theoretiſche Bewußtſein zu dem praktiſchen gebracht hatte (hierin den von Kant eingeſchlagenen Weg weiter verfolgend), wieder aufgehoben, und, wie das praktiſche Ich ſelbſt in zwei divergirende Richtungen auseinandergeht, eine wirklich praktiſche — Ausbildung der materiellen, politiſchen, ſocialen Intereſſen der Menſchheit — und eine ideale, transſcendente, — Einkehr des Menſchen in ſich, Erhebung über das Irdiſche, — ſo trennt ſich auch die theoretiſche Thätigkeit von der praktiſchen ab und verfolgt ihren eignen Weg; oder vielmehr, die theoretiſche Thätigkeit fällt, in ihrem letzten Stadium, dem reinen Vernunftdenken, zuſammen mit der einen Richtung des praktiſchen Bewußtſeins, mit derjenigen nämlich, welche fälſchlicherweiſe in daſſelbe eingeſchwärzt iſt, der ſpiritualiſtiſchen oder ascetiſchen. Denn was könnte das Endreſultat der conſequent durchgeführten, metaphyſiſchen Abſtraction, des reinen Sichſelbſtdenkens des Ich, Anderes ſein, als die Abſtreifung alles Irdiſchen, Materiellen, nicht blos im Denken, ſondern auch im Wollen und Fühlen, alſo ganz Daſſelbe, was auch jene ascetiſche Richtung der praktiſchen Thätigkeit beabſichtigt.

Wir glauben nunmehr den in der philoſophiſchen Grundanſchauung Fichtes herrſchenden Widerſpruch hinreichend und nach allen Seiten hin beleuchtet zu haben. Dieſer Widerſpruch pflanzt ſich nun aber auch in die angewandten Theile des Fichteſchen Syſtems fort und ſpaltet deſſen ganze philoſophiſche Wirkſamkeit in zwei, weſentlich von einander verſchiedene Richtungen oder Phaſen, eine praktiſche und myſtiſche. Jede dieſer beiden Richtungen umfaßt eine

Anzahl von Schriften unſres Philoſophen, in denen ſie ſich abſpiegelt; wieder andre Schriften ſtellen den Uebergang aus der einen Richtung in die andre dar. Wir werden daher dieſe ſämmtlichen Schriften in einer ſolchen Reihefolge durchgehen, daß wir zunächſt die der praktiſchen Richtung angehörigen, ſodann die zwiſchen der praktiſchen und der myſtiſchen getheilten, endlich die vorzugsweiſe einen myſtiſchen oder doch ſpiritualiſtiſchen Charakter tragenden analyſiren und beurtheilen.

Praktiſche Richtung Fichtes.

Fichte hat ſich mit den rein ſpeculativen Theilen der Wiſſenſchaft nie mehr als vorübergehend beſchäftigt. Die Naturwiſſenſchaften, die Theorie der Kunſt, ſelbſt die Wiſſenſchaft vom Menſchen, die Anthropologie ſchienen ihm keine würdigen Gegenſtände für ein tieferes und umfänglicheres Studium. Sein lebhafter, thatenkräftiger Geiſt und ſeine edle Begeiſterung für die Vervollkommnung der Menſchheit trugen ihn weit über die begrenzte Sphäre bloßer theoretiſcher Forſchungen hinaus und richteten ſeinen Blick ausſchließlich auf die großen und wichtigen Fragen der politiſchen und ſocialen Entwicklung, welche eben zu jener Zeit Deutſchland in Bewegung ſetzten.

Der Kriticismus hatte den Eifer für die rein metaphyſiſchen Speculationen abgekühlt. Die Wiſſenſchaft von der Natur und vom Menſchen, als Naturweſen, war aus dem Reiche der philoſophiſchen Deductionen und Hypotheſen verwieſen und in die Hand der Erfahrung zurückgegeben. Die Künſte, namentlich die Poeſie, gediehen unter der Pflege der größten Geiſter Deutſchlands. Dagegen ſchienen die praktiſchen Wiſſenſchaften, Moral, Politik, Religion einer großen Umgeſtaltung entgegenzugehen und das Zuſammenwirken aller geiſtigen Kräfte in der Nation zu verlangen.

Zu der Zeit, wo Fichte ſeine erſten philoſophiſchen Werke ſchrieb, war die franzöſiſche Revolution noch in vol-

lem Gang. Der junge deutſche Philoſoph nahm lebhaften Antheil an dieſem großen und glorreichen Ereigniß, in welchem er die Morgenröthe einer neuen Zeit, eines Jahrhunderts der Aufklärung und Freiheit für die ganze menſchliche Geſellſchaft zu erblicken glaubte. Er verhehlte ſich zwar weder die traurigen Verirrungen der Führer dieſer Bewegung, noch die Leiden, welche dieſelbe über Frankreich gebracht hatte, und über andre Länder ebenfalls zu bringen drohte; allein gleichwohl hing er mit ganzer Seele dem Prinzip dieſer Revolution an und vertheidigte ihre Rechtmäßigkeit gegen die Anhänger des hiſtoriſchen Rechts und der unbeſchränkten Feudalmonarchie. Es erſchien in dieſer Zeit eine kleine Schrift unter dem Titel: „Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die franzöſiſche Revolution.“ Obgleich dieſe Schrift den Namen ihres Verfaſſers nicht an der Stirn trug, ſo errieth man denſelben doch bald aus dem klaren und hohen Geiſt, in dem ſie geſchrieben war. Es war Fichte, welcher durch die Behandlung dieſer wichtigen Zeitfrage zu dem Ruhme des Gelehrten und Philoſophen den eines freiſinnigen und aufgeklärten Publiciſten hinzufügte.

Fichte begründet in dieſer Schrift die Rechtmäßigkeit der Revolutionen, d. h. der Veränderungen in der Regierungsform eines Staates, auf den Socialcontract. Nach ſeiner Anſicht, beruht die Autorität der beſtehenden Gewalten lediglich auf der allgemeinen Uebereinſtimmung des Volks. Die politiſchen Einrichtungen und Regierungsformen haben den Zweck, das wahre Wohl und die Intereſſen des Volks zu befördern. Daraus folgt, daß eine Gewalt, welche das Vertrauen des Volks nicht mehr beſitzt, nicht ferner über daſſelbe herrſchen kann; daß Einrichtungen, welche zu Misbräuchen und Ungerechtigkeiten Anlaß gaben, abgeſchafft oder verändert werden müſſen. Jeder Staatsbürger, welcher den

Geiſt der beſtehenden Regierung oder die politiſchen Einrichtungen des Staats, in dem er lebt, als unverträglich mit ſeinen Anſichten vom Recht und von der Sittlichkeit, mit ſeinem Triebe nach Wohlſein und geiſtiger Vervollkommnung erkennt, hat das Recht, den Staat zu verlaſſen und den Vertrag, kraft deſſen er Mitglied dieſer Staatsgeſellſchaft iſt, aufzuheben. Sobald nun auf dieſe Weiſe die Mehrzahl der Bürger aus dem Staatsvertrage herausgetreten ſind, ſo können dieſe eine neue Staatsgeſellſchaft unter einer neuen Regierung und mit einer neuen Verfaſſung bilden. Dies iſt der Weg, wie eine Revolution auf friedliche und geſetzliche Weiſe zu Stande gebracht wird.

Glückliche Einfalt des deutſchen Philoſophen, welcher glaubte, Revolutionen ließen ſich machen, wie Syſteme, durch logiſche Schlußfolgerungen und Beweisführungen! Doch, Dem ſei wie ihm wolle! Immerhin muß man es Fichte Dank wiſſen, dieſe hochwichtige Frage mit einer ſo edeln Begeiſterung aufgefaßt zu haben und Einer der Erſten in Deutſchland geweſen zu ſein, welche ſich gegen den unbeſchränkten Despotismus der Regierungen, gegen die Vorrechte des Adels und der Geiſtlichkeit ausſprachen.

Im Uebrigen nahm in Deutſchland die auch hier entſtandene geiſtige Bewegung zunächſt nicht die Geſtalt einer Oppoſition gegen die Misbräuche der Regierung an, wie es in Frankreich der Fall geweſen war, ſondern ſie äußerte ſich, getreu dem Weſen des deutſchen Geiſtes, unter mehr idealen und wiſſenſchaftlichen Formen. Ueberall zeigte ſich ein reger Eifer für ſociale Reformen, für die Vervollkommnung des menſchlichen Geiſtes, für die Aufklärung. Man wollte die ganze Geſellſchaft neu geſtalten, indem man ſie von dem drückenden Joch religiöſer Vorurtheile, von dem Pedantis-

mus veralteter Moralbegriffe, überhaupt von dem ganzen Ballaſt überlebter Ideen und Einrichtungen befreite. Individuelle Freiheit, Aufklärung, Menſchenwohl, ſittliche und geiſtige Vollkommenheit, das waren die Loſungsworte dieſer ſocialen Bewegung, an deren Spitze ſich die Philoſophie ſtellte, welche durch die Macht ihrer ſpeculativen Ideen, durch die Autorität ihrer gewaltigen Decrete alles Beſtehende umzugeſtalten, Erfahrung und Praxis überflüſſig zu machen ſich vermaß.

Kant hatte nur den erſten Schritt zu einer Reform der praktiſchen Wiſſenſchaft gethan. Er hatte, durch Zerſtörung der alten Dogmen der Moral und der Religion, Platz für neue Ideen geſchaffen; aber er hatte dem menſchlichen Geiſt kein poſitives Ziel ſeiner Thätigkeit angewieſen; er hatte die individuelle Freiheit entfeſſelt, ohne doch den Gebrauch und das Zuſammenwirken dieſer freigewordenen Kräfte im Staat und in der Geſellſchaft zu organiſiren. Die praktiſche Philoſophie Kants war Nichts, als ein Uebergangsſyſtem; ſie bereitete eine neue Ordnung der Dinge vor, aber ohne ſie wirklich feſtzuſtellen und zum Abſchluß zu bringen. In ſeiner Eigenſchaft als kritiſcher Philoſoph, glaubte Kant ſeine Aufgabe hinlänglich erfüllt, wenn er die Grundelemente und die nothwendigen Bedingungen der künftigen ſocialen Reform erforſcht, wenn er die Lebensfragen der Zeit von allen Seiten beleuchtet und zum Bewußtſein gebracht hätte. Allein nach ihm mußte ein thatkräftiger, ſchöpferiſcher Geiſt kommen, um das belebende Wort über die zerſtreuten Elemente der Geſellſchaft auszuſprechen, um Licht in die Verworrenheit der Ideen zu bringen, und die Menſchheit, welche rathlos zwiſchen Aberglauben und Zweifel hin- und herſchwankte, mit ſtarker Hand einem feſten Ziele entgegenzuführen.

Es war eine groſse und erhabene Aufgabe, welcher Fichte ſich unterzog. Sehen wir, wie er ſie gelöſt hat.

Sittenlehre.

Die Sittenlehre Fichtes entfernt ſich in ihren Grundſätzen nur wenig von der Kantſchen. Oberſter Grundſatz iſt, das Ich müſſe ſeine Handlungen durch ſeine eigne abſolute Thätigkeit und Freiheit beſtimmen, d. h. es dürfe aus keinen andern Beweggründen handeln, als nach ſeinem innern Triebe der Thätigkeit und Freiheit. Nach Fichte beſtimmt die menſchliche Vernunft durch ſich ſelbſt oder a priori alle Zwecke ihrer Thätigkeit; alle körperlichen und geiſtigen Kräfte ſtehen in ihrem Dienſt und helfen ihre Abſichten fördern. Die Ausbildung dieſer Kräfte, die Erziehung des Individuums, ſowie die allgemeine Civiliſation der menſchlichen Geſellſchaft tragen dazu bei, die Löſung dieſer Aufgabe zu erleichtern.

Dieſe Anſichten Fichtes über das Sittengeſetz gleichen, wie wir dies ſchon bemerkten, denen Kants in den meiſten Punkten. Dennoch beſteht zwiſchen den Moralſyſtemen beider Philoſophen eine bemerkenswerthe Verſchiedenheit. Das Fichteſche Moralprinzip iſt poſitiver, als das Kantſche; es enthält mehr Elemente des Fortſchritts und der organiſchen Entwickelung in ſich; es ſtimmt beſſer zu den allgemeinen Zwecken und Intereſſen der Geſellſchaft. Wenn man die Sittenlehre Kants in ihrer ganzen Strenge anwenden wollte, ſo müſste man den Menſchen in die Einſamkeit verweiſen und dürfte es ihm nicht verargen, wenn er, in ſeinem ſtolzen und erhabenen Tugendeifer, die Vorzüge der Civiliſation und der Intereſſen des geſellſchaftlichen Lebens geringſchätzte. Die Fichteſche Moral dagegen drängt das Individuum zur Theilnahme

an den allgemeinen Kulturfortſchritten der Geſellſchaft, zur Entwicklung ſeiner Kräfte im Verband mit Anderen, mit einem Worte, ſie macht die Menſchen geſellig, ſie flößt ihnen Liebe zur Thätigkeit, Theilnahme für die allgemeinen Kulturintereſſen ein.

Um dieſe Richtung der Fichteſchen Philoſophie kennen zu lernen, dürfen wir freilich nicht bei ſeiner Sittenlehre ſtehen bleiben, welche nur die allgemeinſten Grundzüge ſeiner praktiſchen Anſichten enthält, ſondern müſſen die übrigen Theile ſeiner praktiſchen Philoſophie, ſeine Rechtslehre und ſeine Schriften politiſchen, ſtaatswirthſchaftlichen und kulturphiloſophiſchen Inhalts betrachten, in denen jene Anſichten ihre weitere Ausführung finden.

Rechtslehre.

Auch die Rechtslehre muß von dem oberſten Grundſatz der praktiſchen Philoſophie ausgehen, d. h. von der Idee der abſoluten Thätigkeit des Ich. Dieſe Idee ſetzt nun zu ihrer Verwirklichung, Zweierlei voraus, einmal eine materielle Außenwelt, als Gegen- oder Widerſtand der idealen Thätigkeit des Ich, und zweitens, eine Mehrheit von Subjecten, welche insgeſammt mit Vernunft und Thätigkeit begabt ſind und mit denen daher unſer Ich in Wechſelwirkung ſteht. So wie wir niemals thätig ſein können, ohne unſre Thätigkeit auf einen äußern Gegenſtand zu richten, ebenſo vermögen wir dieſe Thätigkeit nicht anders zu entwickeln, als in ſteten Beziehungen zu der Thätigkeit anderer Individuen. Der Zuſtand der Einſamkeit, welchen viele Philoſophen fälſchlicher Weiſe als den Naturzuſtand des Menſchen und als die wahre Quelle aller ſeiner Rechte und Pflichten betrachtet haben, widerſpricht durchaus den Ideen unſrer Ver-

nunft; es giebt kein anderes Recht, als dasjenige, welches aus den gegenſeitigen Beziehungen der Individuen zu einander in der Geſellſchaft entſteht.

Die erſte Form, unter welcher die Rechtsidee ſich darſtellt, iſt das Privatrecht. Jeder Einzelne nämlich hat einen beſtimmten und begrenzten Kreis von Thätigkeit und Freiheit, und folglich auch das Recht, alle andre Individuen von dieſem Kreiſe auszuſchließen. Der oberſte Grundſatz des Privatrechts läßt ſich daher ſo ausdrücken: Ein Jeder ſoll die Freiheitsſphäre des Andern ſchonen und ſeine eigene Freiheit innerhalb der Grenzen, welche ſeine Vernunft ihm vorſchreibt, beſchränken. Weil nun dieſe Vernunftregel nicht immer von allen den Individuen, aus denen die Geſellſchaft beſteht, beobachtet wird, ſo muß es poſitive Geſetze und eine oberſte, von Allen anerkannte Gewalt geben, welche über die Befolgung dieſer Geſetze wacht. So verkörpert ſich gewiſſermaßen die Rechtsidee in dem Staate.

Der Staat ruht auf dem Gemeinwillen des Volks. Dieſer Gemeinwille ſtellt ſich dar in Form eines Contractes, vermöge deſſen jedes Mitglied der Geſellſchaft ſich, ausdrücklich oder ſtillſchweigend, verpflichtet, den poſitiven Geſetzen des Staats und den Ausſprüchen der Behörden zu gehorchen, unter der Bedingung, daß jene Geſetze und dieſe Behörden den freien Gebrauch ſeiner Kräfte innerhalb der geſetzlichen Schranken auf keine Weiſe verhindern.

Das Volk iſt der Souverain; es herrſcht, aber es regiert ſich nicht ſelbſt, ſondern erwählt beſondere Behörden für die Geſchäfte der vollziehenden und der richterlichen Gewalt. Das Volk iſt einziger und oberſter Geſetzgeber. Eine Nationalverſammlung, unter dem Namen Ephorat, ſoll, außer ihren Functionen als geſetzgebender Körper, auch mit der Aufſicht über die Handlungen der Regierung betraut werden. Einen

beſonders hohen Werth legt Fichte der Polizei bei, der er die Sorge für die genaue Befolgung der Geſetze und für die öffentliche Sicherheit anheimgiebt.

Die Frage nach der beſten Regierungsform iſt, nach Fichte, nicht eine Rechtsfrage, ſondern eine Frage der Politik; d. h., es giebt kein Geſetz unſrer Vernunft, welches eine beſtimmte Regierungsform als nothwendig vorſchriebe, ſondern die Löſung dieſer Frage hängt von einer Menge zufälliger und empiriſcher Verhältniſſe ab.

Das Völkerrecht hat die nothwendigen Bürgſchaften für die Sicherheit und die perſönliche Freiheit der Bürger eines Staats in ihrem Verkehr mit den Bürgern eines andern Staates aufzuſtellen; desgleichen die Geſetze des Kriegs, des Friedens, der Verträge u. ſ. w.

Wie man ſieht, hat auch Fichte, wie ſchon vor ihm Kant, ſeine politiſchen Anſichten größtentheils aus der demokratiſchen Verfaſſung Frankreichs geſchöpft, iſt jedoch in ihrer Anwendung und Durchführung weit conſequenter verfahren, als ſein Vorgänger. Doch läßt er ſich freilich, auf der andern Seite, wieder allzuſehr von der Vorliebe für das Centraliſations- und Bevormundungsſyſtem leiten. In ſeinem ungeſtümen Eifer für die Verwirklichung der Rechtsidee, überlegt er nicht genug die Natur und die Wirkungen der Mittel, welche er für dieſen Zweck anwendet, und opfert deshalb häufig die perſönliche Freiheit einer unklaren Idee von Staatswohl und Civiliſation. Er bedenkt nicht, daß Freiheit, Glückſeligkeit, überhaupt alle Güter, und gerade die koſtbarſten, ihren Werth für den Menſchen verlieren, wenn ſie ihm durch eine äußere Gewalt aufgedrungen werden; daß nur die vollkommenſte Autonomie der Einzelnen die feſte Grundlage freiſinniger Inſtitutionen bildet, und daß die Lo-

ſung einer conſtitutionellen Regierung keine andere ſein kann, als: Gehen laſſen.

In der That hatte auch die franzöſiſche Revolution, obſchon ſie das Joch der alten Feudalmonarchie und Ariſtokratie brach und die Freiheit in ihre Rechte einſetzte, dennoch die wahre Bedeutung der conſtitutionellen Prinzipien noch keineswegs zur Anerkennung gebracht. Die Parteiführer der Revolution, Männer von Geiſt und Thatkraft, voll Begeiſterung für die neuen Ideen, allein ohne feſte Grundſätze, ohne Erfahrung, ohne Selbſtverleugnung, glaubten ſich berechtigt, den aufgelöſten und richtungsloſen Elementen der Geſellſchaft eine neue Geſtaltung nach ihrem Gutdünken zu geben. Sie beherrſchten, durch die Schrecken der Gewalt und der Intrigue, Regierung und Nationalverſammlung, drangen dem ganzen Volke die Geſetze ihrer Willkühr auf und mordeten, im Namen der Freiheit, Diejenigen, welche ſich weigerten, ihrer Tyrannei zu gehorchen.

Deutſchland war noch weit mehr von der wahren politiſchen Freiheit entfernt. Zwei große Mächte lenkten damals die Geſchicke dieſes Reiches: Oeſtreich und Preußen. Oeſtreich, der treue Bundesgenoß des römiſchen Stuhls, ausſchließlich bemüht, ſeine Herrſchaft über die verſchiedenen Länder, die es unter ſeinem Scepter vereinigte, zu befeſtigen, hatte eine ſtreng conſervative und ſtabile Politik angenommen und verſchloß ſeine Grenzen ſtandhaft dem Eindringen der neuen Ideen, welche in dem übrigen Deutſchland hier und da Eingang gefunden hatten. Nur einmal, unter der glänzenden Regierung Kaiſer Joſephs II. nahm Oeſtreich an der allgemeinen geiſtigen Bewegung Theil. Damals ward die Verwaltung nach freiſinnigeren Grundſätzen geführt, die Freiheit des Denkens fand Schutz gegen die Tyrannei der Kirche; eine Menge Klöſter wurden aufgehoben und über-

haupt der Einfluß des Pabſtthums bedeutend beſchränkt. Allein dieſe Reformen, mit übereiltem Eifer und unvorbereitet ins Leben gerufen, hatten keine nachhaltigen Erfolge. Nach dem Tode Joſephs und ſchon bei ſeinen Lebzeiten erhob ſich eine mächtige Reaction gegen dieſe Neuerungen, und bald nahm die öſtreichiſche Politik wieder ihren bedächtigen und gemeſſenen Gang an.

Das politiſche Syſtem Preußens war das gerade Gegentheil des öſtreichiſchen. Schon im dreißigjährigen Kriege war der Kurfürſt von Brandenburg einer der gefährlichſten Gegner des römiſchen Reiches und einer der kräftigſten Verfechter des Proteſtantismus geweſen. Seit jener Zeit hatte die hohenzollernſche Dynaſtie, welche, außer dem Kurfürſtenthum Brandenburg, auch noch das Herzogthum Preußen, als ein Lehen der polniſchen Krone, beſaß, fortwährend ihre Anſtrengungen darauf gerichtet, ſich von der Oberhoheit des Reichs freizumachen und die volle Souveränität über ihre Staaten zu erlangen. Der große Kurfürſt, Friedrich Wilhelm I., that hierzu den erſten entſcheidenden Schritt, indem er, ohne die Vollmacht des Kaiſers oder des Reichstags, den Schweden, welche noch einen Theil Deutſchlands inne hatten, den Krieg erklärte und ſie in der glorreichen Schlacht von Fehrbellin beſiegte. Sein Sohn, Friedrich I., nahm den Titel eines Königs von Preußen an, was als eine förmliche Unabhängigkeitserklärung vom Reich gelten konnte. Allein erſt unter Friedrich dem Großen trat der, nunmehr unter einem Namen vereinigte, preußiſch-brandenburgiſche Staat in die Reihe der Mächte vom erſten Range ein, ſtark genug, um Oeſtreich die Herrſchaft in Deutſchland ſtreitig zu machen. Der klare Geiſt Friedrichs des Großen überſah ſehr wohl die nachtheilige Stellung, in der ſich Preußen, gegenüber ſeinem mächtigen Nebenbuhler, befand. Für Oeſtreich ſtritt der Glanz

der Kaiſerwürde, das Nationalgefühl, das Anſehen der mit ihm eng verbundenen Kirche. Oeſtreich war der vorzugsweiſe hiſtoriſche Staat, der Repräſentant der Vergangenheit, der Bewahrer des alten germaniſchen Geiſtes, der alten Größe des römiſch-deutſchen Reichs. Preußen war ein junges Königreich, deſſen verſchiedene Theile ſich kaum noch zu einer compacten Einheit verbunden und durchdrungen hatten. Preußen, in dieſer neuen Geſtalt, hatte keine hiſtoriſche Baſis; ſein Rang und ſeine Macht ruhten auf keinem legitimen Titel; ſie waren Nichts, als eine Uſurpation, eine Schöpfung des Genies und des Glücks ſeiner Herrſcher. Friedrich II. begriff, daß, um dieſe Stellung zu behaupten und zu befeſtigen, es einer klugen und aufgeklärten Politik bedürfe; daß man den Mangel materieller Stärke durch die Entwicklung der moraliſchen und intellectuellen Kraft der Nation erſetzen müſſe. Deshalb ermunterte er Künſte, Wiſſenſchaften und Gewerbe, beſchützte die Freiheit des Denkens und Glaubens und ſuchte in der ganzen Nation Aufklärung und Bildung zu verbreiten, um den Volksgeiſt zu kräftigen und zu großen Thaten anzuſpornen. Er verbeſſerte die Geſetzgebung und die Rechtspflege; er beſchränkte die Willkühr der Behörden und die drückenden Vorrechte der bevorzugten Stände, um der ganzen Nation ein gleiches Intereſſe für die Größe des Staats einzuflößen, um ſich der Sympathien anderer Völker zu verſichern und den übrigen Regierungen zu imponiren. Endlich regelte er die ganze Verwaltung des Landes nach einem neuen Syſtem, um alle Kräfte des Staats auf die leichteſte und vollkommenſte Weiſe benutzen zu können und zugleich Volk und Regierung einander näher zu bringen. Durch ſolche Mittel gelang es dem Genie Friedrichs des Großen, ſeinem Staate die impoſante Stellung unter den Großmächten Europas und den Einfluß auf die kleinern

Staaten Deutſchlands zu verſchaffen, welchen Preußen ſeit dieſer Zeit mit ſo glücklichem Erfolg zu behaupten gewußt hat. Preußen wurde für das geſammte Deutſchland das Vorbild des modernen Staates, begründet auf den Fortſchritt und die Aufklärung. Seine Univerſitäten, welche die größten Gelehrten aus allen Theilen Deutſchlands an ſich zogen, ſeine verbeſſerte Geſetzgebung, ſeine wohlgeordnete Verwaltung, vor Allem aber der Ruhm ſeiner Waffen und der kriegeriſche Geiſt ſeines Volks verſchafften dem preußiſchen Staate die Achtung des geſammten Deutſchlands.

Die übrigen deutſchen Regierungen verfolgten, mit wenigen Ausnahmen, eine beſchränkte und ruhmloſe Politik, deren einziger Zweck war, die Völker in der Unfreiheit und Unmündigkeit zu erhalten, den Fürſten aber und ihrem Adel den unbeſchränkten Genuß der Nationalgüter zu verſchaffen. Die Mehrzahl der deutſchen Fürſten ahmte die Pracht und Verſchwendung nach, die am Hofe Ludwigs XIV. herrſchte, und nahm zugleich die despotiſchen Grundſätze ſeiner Regierung an.

Unter ſolchen Umſtänden, war es nicht zu verwundern, wenn das preußiſche Syſtem als das Ideal einer aufgeklärten und freiſinnigen Politik betrachtet wurde, einer Politik, welche den Fortſchritt mit der Ordnung, die Freiheit des Volks mit den Vorrechten und der Würde der Krone zu verbinden wußte; wenn die Bewunderung der großen Eigenſchaften des Stifters dieſes Syſtems die Nation vergeſſen ließ, nach den Bürgſchaften ihrer Freiheit zu ſtreben, welche doch niemals nothwendiger ſind, als dem Genie und der perſönlichen Größe gegenüber.

Dies alſo war der Stand der politiſchen Ideen zu der Zeit, wo Fichte auftrat. Auf der einen Seite, war es die Revolution, welche in Anarchie und in dem Despotismus

der Maſſen und der Parteien unterging; auf der andern Seite, die abſolute Regierung, welche ſich freiwillig mit liberalen Formen und Bürgſchaften umgab. Beide Zeitrichtungen ſpiegeln ſich in der Philoſophie Fichtes. Sein kräftiger und ſtrebender Geiſt iſt getheilt zwiſchen der ſansculottiſchen Begeiſterung für Freiheit und Gleichheit und der ariſtokratiſchen Sucht, den Stempel ſeines Genies auf die Kulturbewegung ſeiner Zeit zu drücken. In ſeinem Syſteme vermiſchen ſich die verſchiedenartigſten Elemente — die ſtrengen und nüchternen Grundſätze der Kantſchen Moral, die politiſchen und ſocialen Ideen der franzöſiſchen Revolution, die adminiſtrativen und ſtaatswirthſchaftlichen Theorien, welche die preußiſche Regierung mit einem ſo glücklichen Erfolg ins Leben eingeführt hatte; endlich, die, allen Deutſchen eigene, Hinneigung zur Myſtik, zum Kosmopolitismus und zum Syſtematiſchen.

Zum Beweiſe Deſſen führen wir zunächſt einige Stellen aus einem Werke Fichtes an, welches wenig gekannt iſt, welches jedoch, ſowohl durch ſeinen Gegenſtand, als auch durch die eigenthümliche Behandlung dieſes Gegenſtandes, ein hohes Intereſſe in Anſpruch nimmt. Es iſt dies die Schrift „der geſchloſſene Handelsſtaat.“

Dieſe Schrift zerfällt in drei Bücher, welche betitelt ſind: Philoſophie, Zeitgeſchichte und Politik. In dem erſten Buche oder der Philoſophie des Handels entwickelt Fichte folgende Ideen. Der Staat, ſagt er, hat die Pflicht, unter ſeine einzelnen Bürger ſowohl die Arbeit, als auch deren Ertrag zu vertheilen; deshalb muß die Regierung jedem Bürger vorſchreiben, welches Gewerbe er treiben ſolle; ſie muß ihn einer ſtrengen Prüfung unterwerfen, ehe ſie ihn zu der Betreibung ſeines Gewerbes zuläßt (Fichte verlangt ſogar, es ſolle kein Kaufmann „angeſtellt“ werden, bevor

er Rechenſchaft abgelegt habe, woher er ſeine Waaren zu ziehen gedenke); ſie muß ſeine Arbeit fortwährend beaufſichtigen; endlich aber, muß ſie die geſammte induſtrielle und commercielle Bewegung des Staats in allen ihren Theilen und nach allen Seiten hin kennen, beherrſchen und regeln. Wenn alſo z. B. die Regierung bemerkt, daß ein Gewerbszweig überfüllt iſt, ſo muß ſie auf ſo lange den Zudrang zu dieſem Gewerbszweige beſchränken, bis das Verhältniß deſſelben zu den andern Gewerbszweigen wiederhergeſtellt iſt. Fehlt es dagegen einer Induſtrie an Concurrenten, ſo muß die Regierung dafür ſorgen, daß ſich die nöthigen Kräfte und Capitalien derſelben zuwenden, und muß, erforderlichen Falles, durch Prämien aus der Staatskaſſe oder durch Ankauf von Waaren für Rechnung des Staats eine beſtimmte Anzahl von Bürgern zur Ergreifung des verlaſſenen Gewerbszweiges aufmuntern. Desgleichen muß die Regierung darauf bedacht ſein, daß die Bürger nicht ihre Thätigkeit der Manufactur- und Fabrikinduſtrie zuwenden, bevor die nöthigeren Zweige der Induſtrie, — der Ackerbau und die für die erſten Lebensbedürfniſſe der Menſchen arbeitenden Handwerke hinlänglich entwickelt ſind. Auch die Preiſe der Waare hat die Regierung nach einem beſtimmten Geſetze zu regeln (wobei der Maßſtab gilt, daß der Producent ſo Viel für ſeine Producte erhalten müſſe, daß er während der Verfertigung derſelben mit der ſeinem Geſchäfte angemeſſenen Annehmlichkeit leben könne) und ſie muß ſtreng wachen, daß dieſe Preiſe nicht überſchritten werden. Endlich, muß die Regierung den Handel möglichſt innerhalb der Grenzen des Staats zu halten ſuchen und darf ihren Bürgern einen Verkehr mit andern Nationen nur in beſondern Fällen und unter beſondern Einſchränkungen geſtatten. Der Vernunftſtaat, ſagt Fichte, muß ein durchaus geſchloſſener Handelsſtaat ſein.

Das Recht und die Pflicht der Regierung, in der eben angegebenen Weiſe den geſammten Verkehr der Nation zu beherrſchen und zu ordnen, leitet Fichte aus dem Vernunftzwecke ſelbſt her, vermöge deſſen allen Menſchen der Trieb nach möglichſter Vollkommenheit und Glückſeligkeit inwohne. Dieſer Trieb finde ſeine Befriedigung nur in einer möglichſt vollkommenen Theilung der Arbeit, indem Jeder einen beſtimmten Zweig der Thätigkeit übernehme, andre Zweige der Thätigkeit Andern überlaſſe und mit dieſen dadurch in ein Verhältniß der Wechſelwirkung trete. Dieſes Verhältniß wird geregelt durch eine Art von Vertrag, wonach z. B. der Ackerbauer ſich verbindlich macht, einmal, ſeine Bedürfniſſe an Kleidung und andern Bequemlichkeiten des Lebens nicht ſelbſt zu fabriciren, ſondern von dem Fabrikanten oder Künſtler (ſo nennt ihn Fichte) zu entnehmen; zweitens aber dieſem von ſeinen Ackerbauproducten ſo Viel zu liefern, als jener zu ſeinem Unterhalte und ſeiner Annehmlichkeit bedarf, während, umgekehrt, der Künſtler dem Ackerbauer verſpricht, deſſen Producte gegen ſeine eignen einzutauſchen; der Kaufmann endlich die Vermittlung zwiſchen den verſchiedenen Zweigen der Production und Fabrikation übernimmt und ſich dafür ebenfalls einen Gewinnſt ausbedingt. Dieſes vertragsmäßige Verhältniß zwiſchen Producenten, Künſtlern und Kaufleuten (ſo wie zwiſchen den einzelnen Unterabtheilungen jedes dieſer Gebiete) hat nun der Staat fortwährend aufrecht zu erhalten; dadurch ſorgt er für das Wohlbefinden der Einzelnen, wie für den Wohlſtand des Ganzen, den Nationalreichthum. Denn, ſagt Fichte, der Nationalreichthum beruht weſentlich auf der richtigen Vertheilung der Arbeit und ihres Ertrags unter alle Bürger; er ſoll nicht ſein Wohlſtand einiger weniger Individuen, — der oft das auffallendſte Zeichen und der wahre Grund des höchſten Uebelbefindens

der Nation iſt, — ſondern wirklicher Wohlſtand Aller, der ganzen Nation.

Fichte gründet alſo auf das Prinzip der Theilung der Arbeit — ein unſtreitig ebenſo naturgemäßes, als wichtiges Prinzip — die Anforderung einer ſtrengen Scheidung der verſchiedenen Arbeitsgebiete, eines ſtrengen Zunftzwanges. Nicht allein Production und Fabrikation im Allgemeinen, ſondern auch jeder einzelne Fabrikations- und Productionszweig ſollen aufs Schärfſte abgegrenzt und in dem ausſchließlichen Beſitze ihres beſtimmten Arbeitsgebiets geſchützt werden. Desgleichen ſoll der Conſument nicht unmittelbar von dem Producenten oder Fabrikanten kaufen dürfen, ſondern nur durch Vermittlung des Kaufmanns, wie aber auch, andererſeits, der Kaufmann gezwungen iſt, jedem Verkäufer beſtimmte Artikel abzunehmen, jedem Käufer davon ſo Viel abzulaſſen, als er braucht. Auf dieſe Weiſe ſind Production und Fabrikation, Kauf und Verkauf immer nach dem wirklichen Bedürfniſſe der Staatsangehörigen berechnet; Abfluß und Zufluß ſind regelmäßig, und, wenn einmal eine Störung dieſes regelmäßigen Ganges der Handlung eintritt, (wenn z. B. ein Kaufmann einem Abkäufer eine Waare verweigert, wenn ein Producent nicht an den Kaufmann, ſondern direct an die Conſumenten verkauft oder wenn ein Fabrikant nicht ſo Viel fabricirt, als er, nach der Berechnung der Regierung, fabriciren ſollte) ſo wird eine derartige Störung, auf die Anzeige und Klage der Betheiligten, ſogleich durch obrigkeitliches Einſchreiten beſeitigt.

Fichte geht aber auch noch tiefer in die Einzelheiten dieſer Vorſchläge ein und giebt die Mittel zu ihrer Ausführung an. So z. B. unterſucht er, wie das feſtgeſtellte Gleichgewicht der Production und Conſumtion gegen die Wechſelfälle des Feldbaues ſicherzuſtellen ſei. In dieſer Hinſicht macht er

folgende Vorschläge. Wenn in Jahren des Ueberflusses die Producenten mehr Früchte gewonnen haben, als sie, nach dem für sie festgesetzten Verhältnisse (welches nach dem Durchschnittsertrage von etwa fünf Jahren zu berechnen ist) zu liefern verpflichtet sind, so geben sie den Ueberschuß an den Staat ab, der ihnen den Betrag dafür gutschreibt. Ist nun vielleicht in demselben Jahre in andern Gegenden des Staats Weniger erbaut worden, als der Bedarf der Consumenten erheischt, so vertheilt der Staat das an ihn abgelieferte überschüssige Getreide an diejenigen Producenten, welche das ihnen aufgegebene Quantum nicht geliefert haben und schreibt dasselbe sich gut. Oder, ist zufällig einmal im ganzen Staatsgebiete Ueberfluß an Getreide vorhanden, so läßt die Regierung dasselbe bei den Kaufleuten auf ihre Rechnung aufspeichern, um es in den Jahren des Miswachses, gleichfalls auf die angegebene Weise, zu vertheilen. Für einigen Ueberschuß muß der Staat immer sorgen und zwar gleich von Anfang an. Ein Staat, der sich zu einem Vernunftstaate oder geschlossenen Handelsstaate umbilden wollte, würde daher gutthun, anfangs noch nicht ganz so viel Fabrikanten anzustellen, als er, ohne Rechnung auf möglichen Miswachs, wohl ertragen könnte, dagegen dem Ackerbau mehr Hände zuzuweisen, als derselbe, ohne diese nöthige Vorsicht, bedürfen würde.

Eine zweite, wichtige Frage, welche Fichte aufwirft und auch sogleich selbst zu erledigen versucht, ist die: Ob dieses Gleichgewicht durch die Einführung des Geldes gefährdet und durch den steten Fortschritt der Nation zu höherm Wohlstande verändert werde? Als Auskunftsmittel gegen eine solche Veränderung schlägt Fichte die Einführung eines Landesgeldes vor, und zwar in folgender Weise. Die Regierung regelt zunächst die Preise aller Waaren nach einem Grund-

maß, wozu ſie diejenige Waare wählt, die durch das Bedürfniß ihres Gebrauchs und die Regelmäßigkeit ihrer Erzeugung am Meiſten einen gleichbleibenden Werth hat; dieſe iſt das Korn. Sie beſtimmt alſo, nach dem Verhältniß der im Umlauf befindlichen Menge von Waaren einer gewiſſen Gattung zu dem vorhandenen Korne, wie viel Maß Korn ein gewiſſer Theil dieſer Waare werth ſei. Iſt dies geſchehen, ſo ſchafft die Regierung ein Geld, als Repräſentanten oder Werthzeichen der vorhandenen Summe Kornes. Wenn alſo z. B. von einer Aernte zur andern eine Million Maß Korn in den Handel gebracht wird, daneben aber an andern Waaren ſo Viel als der neunfache Werth dieſes Kornes beträgt, ſo würde der Staat zehn Millionen ſolcher Werthzeichen ſchaffen müſſen, deren jedes ein Maß Korn oder ein Quantum anderer Waare von gleichem Preiſe repräſentirte. Nennen wir jedes ſolches Werthzeichen einen Thaler, ſo würden hiernach zehn Millionen Thaler in Umlauf geſetzt werden müſſen.

Dieſes Verhältniß des Geldes zu der im Umlauf befindlichen Waare wird nun aber dadurch verändert, daß dieſe Letztere ſich vermehrt, was die natürliche und unausbleibliche, auch durchaus nicht unvortheilhafte Folge der ſteigenden Kultur des Volkes iſt. Um nun das geſtörte Gleichgewicht wiederherzuſtellen, hat der Staat zwei Mittel in Händen; entweder, er vermehrt die Summe des umlaufenden Geldes in demſelben Verhältniß, wie ſich die Summe der Waare vermehrt hat; oder, er ſetzt die Preiſe der Waaren herunter, indem er ein anderes Verhältniß derſelben zu dem Korn und deſſen Repräſentanten, dem Gelde, annimmt. In dem erſteren Falle wird er das neugeſchaffene Geld, ohne alles Aequivalent, an die Familienväter, nach dem Verhältniſſe des einzelnen zu der Geſammtheit der Nation, vertheilen müſſen. Auf dieſe Weiſe wird jeder Schwankung in den Preiſen der

Waaren, jedem Misverhältniß in der Vertheilung des Geldes unter der Bevölkerung vorgebeugt und doch gleichwohl der allgemeine Wohlstand der Nation fortwährend vermehrt.

In dem zweiten Buche der genannten Schrift, welches die Ueberschrift „Zeitgeschichte" führt, und worin Fichte von dem Zustande des Handelsverkehrs in den gegenwärtigen wirklichen Staaten spricht, finden sich folgende Betrachtungen, die wir hier ausführlicher wiedergeben, weil sie eine Menge der wichtigsten socialen Fragen berühren, an deren Lösung auch unsre Zeit unausgesetzt noch arbeitet, und weil in ihnen Ansichten entwickelt werden, die seitdem zum großen Theil in praktische Versuche übergegangen sind.

Die Völker des christlichen Europas, sagt Fichte, bildeten lange Zeit nur eine große Familie. Von gleichem Stamm entsprungen, einer Kirche unterworfen, durch innere Staatseinrichtungen noch nicht von einander getrennt, — da es damals kaum noch eigentliche Staaten mit einer bestimmten Verfassung und einer obersten Centralgewalt gab — betrachteten sie sich als verbunden, und verkehrten unter einander, wie Bürger eines einzigen Staats.

„Während jener Zeit des christlichen Europas," fährt Fichte fort, „hat sich auch das Handelssystem gebildet, das, wenigstens seinen Grundzügen nach, bis auf die gegenwärtige Zeit fortdauert. Jeder Theil des großen Ganzen und jedes Individuum baute, fabrizirte, erhandelte von andern Welttheilen, was es, seiner natürlichen Lage nach, am Zweckmäßigsten vermochte, und brachte es durch alle Theile desselben Ganzen ungehindert auf den Markt, und die Preise der Dinge machten sich von selbst. In dieser Gegend bemächtigte man sich ausschließend dieses Nahrungszweiges, in einer andern eines andern, und, wem kein Nahrungszweig ausschließend zu Theil wurde, mußte eben armseliger leben,

ohne doch dabei ganz zu Grunde zu gehen. An eine Berechnung dieſes Handels gegen die geſammte inländiſche Production war nicht zu denken, indem es ja keinen eigentlichen, gemeinſchaftlichen Oberherrn gab und Alles in der Anarchie war. Noch war, bei der geringen Verbreitung der Künſte, nicht zu befürchten, daß der Markt überführt werden, der Fabrikant und der Kaufmann leiden, oder Mangel an Nahrungsmitteln für ihn eintreten werde; noch, bei der einfachen Lebensart und den eingeſchränkten Bedürfniſſen der Menſchen, daß der Producent der gewohnten Waare werde entbehren müſſen. Der Handel war in dieſem Zuſtande durchaus frei, ohne Berechnung ſo wie ohne Beſchränkung.

Die Anwendung auf den gegenwärtigen Zuſtand der Dinge, iſt leicht zu machen. Iſt das ganze chriſtliche Europa, mit den hinzugekommenen Colonien und Handelsplätzen in andern Welttheilen, noch immer ein Ganzes, ſo muß freilich der Handel aller Theile mit allen freibleiben, wie er urſprünglich war. Iſt es im Gegentheil in mehrere, unter verſchiedenen Regierungen ſtehende Staatsganze getrennt, ſo muß es eben ſo in mehrere, durchaus geſchloſſene Handelsſtaaten getrennt werden.

Wir ſind zur Quelle des größten Theils der noch beſtehenden Misbräuche gekommen. Im neuen Europa hat es eine geraume Zeit hindurch gar keine Staaten gegeben. Man ſteht gegenwärtig noch bei den Verſuchen, welche zu bilden. Man hat, ferner, die Aufgabe des Staats bis jetzt nur einſeitig und nur halb aufgefaßt, als eine Anſtalt, den Bürger in demjenigen Beſitzſtande, in welchem man ihn findet, durch das Geſetz zu erhalten. Die tiefer liegende Pflicht des Staats, Jeden in den ihm zukommenden Beſitz erſt einzuſetzen, hat man überſehen. Dieſes Letztere aber iſt nur dadurch möglich, daß die Anarchie des Handels eben

ſo aufgehoben werde, wie man die politiſche allmälig aufhebt, und der Staat eben ſo als Handelsſtaat ſich ſchließe, wie er in ſeiner Geſetzgebung und ſeinem Richteramte geſchloſſen iſt.

Alle Einrichtungen, welche den unmittelbaren Verkehr eines Bürgers mit dem Bürger eines andern Staats erlauben oder vorausſetzen, betrachten im Grunde Beide als Bürger eines Staats und ſind Ueberbleibſel und Reſultate einer Verfaſſung, die längſt aufgehoben iſt, ſind in unſerer Welt nicht paſſende Theile einer vergangnen Welt. Jene Syſteme, welche Freiheit des Handels fordern, jene Anſprüche, in der ganzen bekannten Welt kaufen und Markt halten zu wollen, ſind aus der Denkart unſerer Vorältern, für welche ſie paßten, auf uns überliefert worden; wir haben ſie ohne Prüfung angenommen und ſie uns angewöhnt, und es iſt nicht ohne Schwierigkeit, andere an ihre Stelle zu ſetzen."

Fichte beſchreibt ſodann ausführlicher die Folgen, welche dieſer Zuſtand der allgemeinen Handelsfreiheit oder, wie man es jetzt nennt, des freien, internationalen Handels ſowohl für die Einzelnen als auch für ganze Nationen hat. In Bezug auf das Erſtere, alſo den eigentlich volkswirthſchaftlichen und ſocialen Theil der Frage, äußert ſich Fichte folgendermaßen: „Es entſteht," ſagt er, „ein endloſer Krieg Aller im handelnden Publicum gegen Alle, als Krieg zwiſchen Käufern und Verkäufern; und dieſer Krieg wird heftiger, ungerechter und in ſeinen Folgen gefährlicher, je mehr die Welt ſich bevölkert, der Handelsſtaat, durch hinzukommende Acquiſitionen, ſich vergrößert, die Production und Künſte ſteigen, und dadurch die in Umlauf kommende Waare an Menge und mit ihr das Bedürfniß Aller ſich vermehrt und vermannigfaltigt. Was bei der einfachen Lebensweiſe der Nationen ohne große Ungerechtigkeit und Bedrückung abging,

verwandelt ſich, nach erhöhten Bedürfniſſen, in das ſchreiendſte Unrecht und in eine Quelle großen Elends. Der Käufer ſucht dem Verkäufer die Waare abzudrücken, darum fordert er Freiheit des Handels, d. h. die Freiheit für den Verkäufer, ſeine Märkte zu überführen, keinen Abſatz zu finden und aus Noth die Waare weit unter ihrem Werthe zu verkaufen. Darum fordert er ſtarke Concurrenz der Fabrikanten und Handelsleute, damit er dieſe, durch Erſchwerung des Abſatzes, bei der Unentbehrlichkeit des baaren Geldes, nöthige, ihm die Waare um jeden Preis, den er ihnen aus Großmuth machen will, zu geben. Gelingt ihm dies, ſo verarmt der Arbeiter, und fleißige Familien verkommen in Mangel und Elend, oder wandern aus von einem ungerechten Volke. Gegen dieſe Bedrückungen vertheidigt ſich oder greift auch wohl den Vorrath an der Verkäufer durch die mannigfaltigſten Mittel, durch Aufkaufen, durch künſtliche Vertheuerung und dergl. Er ſetzt dadurch die Käufer in die Gefahr, ihre gewohnten Bedürfniſſe plötzlich zu entbehren oder ſie ungewöhnlich theuer zu bezahlen und in einer andern Rückſicht darben zu müſſen. Oder er bricht an der Güte der Waare ab, nachdem man ihm am Preiſe abbricht. So erhält der Käufer nicht, was er zu erhalten glaubte; er iſt betrogen; und mehrentheils entſteht, bei ſchlechter, leichter Arbeit, noch überdies ein reiner Verluſt an der öffentlichen Kraft und Zeit nnd den Producten, die ſo übel verarbeitet werden. Kurz, Keinem iſt für die Fortdauer ſeines Zuſtandes, bei der Fortdauer ſeiner Arbeit, im Mindeſten die Gewähr geleiſtet, denn die Menſchen wollten durchaus frei ſein, ſich gegenſeitig zu Grunde richten.“

Sodann beſpricht Fichte auch die Verhältniſſe, die ſich unter den Staaten ſelbſt bei einem ſolchen allgemeinen Verkehr bilden, die Handelsbilanz, die verſchiedenen Mittel, welche die

Regierungen anwenden, dieſelbe zu Gunſten ihrer Länder zu wenden, und die Wirkungen dieſer Mittel auf das Wohlbefinden der Bürger eines ſolchen Staates ſelbſt. Auch in dieſem Theile ſeines Werks entwickelt Fichte Ideen, die zwar jetzt, bei den bedeutenden Fortſchritten, welche ſeit jener Zeit die Nationalökonomie gemacht hat, weniger neu ſind, als ſie es vielleicht damals, mindeſtens in Deutſchland, waren, deren Darſtellung jedoch und Begründung bei unſerm Philoſophen kennen zu lernen, um ſo intereſſanter iſt, da eben jetzt über deren Richtigkeit oder Falſchheit ſo lebhaft und mit ſo allgemeiner Theilnahme geſtritten wird.

Die Maßregeln, ſagt Fichte, welche die Regierungen gewöhnlich ergreifen, um ihren Staaten eine günſtige Handelsbilanz zu verſchaffen und den Nationalreichthum zu vermehren, z. B. Aus- und Einfuhrverbote, Herbeiziehung von Arbeitern vom Auslande, Prämien u. ſ. w., erreichen zwar meiſtentheils ihren Zweck, nämlich den, eine augenblickliche Vermehrung des Nationalreichthums oder doch Verminderung der Abnahme deſſelben herbeizuführen; allein in ihren weitern Folgen erweiſen ſie ſich nichts deſtoweniger als verderblich, ſowohl für den Staat ſelbſt, der ſich ihrer bedient, als auch für das ganze Staatenſyſtem und die Geſellſchaft im Allgemeinen.

„Es iſt klar," ſagt Fichte, „daß, nachdem nur eine Regierung dieſe Maßregeln öffentlich befolgt und von dem Beiſammenſein in einer gemeinſchaftlichen Handelsrepublik für ſich und ihre Nation ausſchließende Vortheile zu ziehen ſucht, alle andere Regierungen, die darunter leiden, dieſelben Maßregeln befolgen müſſen, wenn ſie nur ein wenig weiſe ſind; daß, nachdem eine Nation ein Uebergewicht im Handel errungen hat, diejenigen, die dadurch gedrückt werden, alles Mögliche anwenden müſſen, um dieſes Uebergewicht zu ſchwä-

chen und ſich ins Gleichgewicht zu ſchwingen, und daß ſie dies, wenn es auf Koſten der überwiegenden Nation nicht ſogleich möglich ſein ſollte, ebenſo gern auf Koſten einer andern, noch ſchwächern thun werden. Es entſteht, zu der feindſeligen Tendenz, welche ohnedies alle Staaten gegen alle wegen ihrer Territorialgrenzen haben, noch eine neue um das Handelsintereſſe und ein allgemeiner, geheimer Handelskrieg.

Jene Bemühungen der im Handel verlierenden Nationen werden denn doch auf die Länge nicht ohne günſtigen Erfolg ſein. Ihnen haben wir dazu nur Glück zu wünſchen; aber welches iſt hierbei der Erfolg für die Staaten, die bisher das Uebergewicht des Handels hatten? Durch jeden neuen Schritt des Auslandes zur Unabhängigkeit von ihnen verlieren ſie eben ſo Viel an dem gewohnten Nationalreichthum, und, wenn die Regierung fort dieſelben Abgaben zieht, an ihrem innern Wohlſtande, oder, wenn die Regierung die Abgaben nach demſelben Maßſtabe herabſetzt, verliert dieſe in gleichem Maße an ihrer bisherigen Macht gegen das Ausland. Hätte ſie dieſe Macht etwa nur auf eine Zeitlang gewollt und für die Erreichung eines vorübergehenden Zwecks, der vernünftigerweiſe nicht füglich ein anderer ſein kann, als die Erlangung ihrer natürlichen Grenzen und mit ihr die Sicherheit vor jedem Kriege; hätte ſie ſich des vorübergehenden Zeitpunktes ihres pecuniariſchen und kriegeriſchen Uebergewichts bedient, um dieſen Zweck wirklich zu erreichen, ſo könnte ſie ſich dieſes Sinken ruhig gefallen laſſen; ſie hat Alles, was ſie bedarf, ſie ſchließe ſich auch als Handelsſtaat und ſei ſich ſelbſt genug. Aber welchem von den beſtehenden Staaten läßt ſich wohl eine ſolche Beſcheidenheit zuſchreiben? Hätte ſonach die vorausgeſetzte Regierung auf die Fortdauer ihres ehemaligen Uebergewichts gerechnet und, weil ihre vernünftigen

oder vernunftwidrigen Zwecke noch nicht erreicht ſind, darauf rechnen müſſen, ſo wäre ſie durch die Fortſchritte des Auslandes ſehr in Nachtheil geſetzt. Ihr Sinken würde von den Nachbarn bald bemerkt und der im Handel geſchwächte Staat nun auch noch durch Kriege geſchwächt werden.

In einem noch weit nachtheiligeren Lichte erſcheint dieſes Syſtem, wenn man auf den wahren Zweck ſieht, den die Regierungen bei der Einrichtung des Handels ſich vorſetzen ſollten, auf die Sicherung ihrer Unterthanen. Dieſe Sicherung wird ebenſoſehr durch die Klugheit gefordert, als durch die Gerechtigkeit, von welcher letztern wir hier ganz abſehen wollen. Die Erhaltung der innern Ruhe iſt nothwendig der erſte Zweck der Regierung und muß der Beförderung ihrer Macht nach Außen ſtets vorangehen, indem die Letztere durch die Erſtere bedingt iſt. Jene Sicherung Aller bei dem gewohnten Zuſtande wird nur durch die im erſten Buche beſchriebene genaue Berechnung der verſchiedenen Stände der Nation gegen einander und durch die völlige Schließung des Handels gegen das Ausland, keineswegs aber durch die hier angeführten unvollſtändigen Maßregeln erreicht. Kein Staat, der auf Abſatz an das Ausland rechnet und, auf dieſe Rechnung hin, die Induſtrie im Lande ermuntert und lenkt, kann ſeinen Unterthanen die Fortdauer dieſes Abſatzes ſichern. Legt der Nachbar ſich auf dieſelben Nahrungszweige, oder auch, wird er durch ein Verbot ſeiner Regierung plötzlich genöthigt, dieſe ausländiſche Waare zu entbehren, ſo iſt der Arbeiter ohne Nahrung und verkommt in Mangel. Der einzige Troſtgrund, den man auf dieſen Fall anführt, iſt der, daß dieſe Stockung des gewohnten Handels doch nicht auf einmal eintreten werde; daß man ſchon an einem andern Orte Abſatz finden werde, wenn man an dieſem ihn verliere; daß man auf andre Nahrungszweige ſich werfen werde, wenn es mit dem einen nicht

mehr recht fortwolle. Abgerechnet, daß plötzliche Waarenverbote im Auslande doch auch augenblickliche und ſchnelle Verlegenheiten hervorbringen können, wird durch jene Langſamkeit des Verfalls in der That Nichts erſpart, als der zu merkliche und auffallende Anblick der Verarmung. Aber, die da zu Grunde gehen, gehen doch zu Grunde, und es iſt, dem Weſentlichen nach, für die Nation einerlei, ob es in einem Jahre geſchieht oder in zwanzig. Kein Fabrikant, der nur auf Abſatz im Inlande rechen kann und darauf gewieſen wird, iſt, ohngeachtet aller Erſchwerung der Einfuhr derſelben Waare aus dem Auslande und aller Vertheuerung dieſer ausländiſchen Waare durch Auflagen, ſeines Abſatzes ſicher, wenn es nur überhaupt erlaubt bleibt, dieſe Waare in unbeſtimmter Menge einzuführen. Der Markt kann überführt und er ſowohl, als der Ausländer genöthigt werden, unter dem Preiſe zu verkaufen, oder ſeine Landsleute fahren doch fort, die theuere, aber beliebtere oder in der That beſſere ausländiſche Waare, ſtatt der inländiſchen wohlfeilern, zu kaufen; oder der Ausländer findet neue Vortheile, die ihn in den Stand ſetzen, ſeine Waaren, ohngeachtet des darauf liegenden Impoſtes, zu einem niedrigern Preiſe zu verkaufen, als der Inländer. Eine aufmerkſame Regierung wird freilich in dieſem Falle ins Mittel treten und den Impoſt abermals erhöhen; aber während dieſer Zeit ſind ſchon diejenigen Fabrikanten, die den Verluſt nicht ertragen konnten, zu Grunde gegangen und alle beſchädigt.

Die andere Seite der Nachtheile iſt ſogleich klar und bedarf nicht vieler Worte, um auseinandergeſetzt zu werden. Ohnerachtet aller Beförderung der inländiſchen Induſtrie, kann kein Staat ſeinen Unterthanen zuſichern, ihre gewohnten Bedürfniſſe ſtets zu einem billigen Preiſe zu haben, der von der unberechneten und nicht in ſeiner Gewalt befindlichen

Zufuhr der Ausländer abhängt. Die Letztern bleiben durch einen Zufall ganz weg und es mangelt nun ihre Waare; oder ſie bringen die Waare in geringerer Menge und die Preiſe der Waaren ſteigen.

Man ſage (welchen Umſtand ich blos im Vorbeigehen berühre), man ſage nicht, daß ich hier aus nicht zugeſtandnen philoſophiſchen Grundſätzen den Regierungen ein Geſchäft anmuthe, das ſie nimmermehr als das ihrige anerkennen werden; indem ich vorausſetze, daß ſie dem Arbeiter Arbeit und Abſatz, dem Käufer den nöthigen Vorrath der gewohnten Waaren um einen billigen Preis ſchaffen ſollen. Dafür müſſe Jeder ſelbſt ſorgen und die Regierung dabei unbehelligt laſſen. Aber von jeher haben in allen policirten Staaten Fabrikanten, deren Werkſtätten, aus Mangel an Abſatz oder an rohem Stoffe, plötzlich ſtill ſtehen mußten, oder ein Volk, das in Gefahr kam, der erſten Nahrungsmittel zu entbehren oder das gegen alles Verhältniß gegen den bisherigen Preis theuer bezahlen mußte, im dunklen Gefühl des Rechts ſich an die Regierungen gewandt, und von jeher haben dieſe die Klagen nicht abgewieſen, als für ſie nicht gehörig, ſondern Rath geſchafft, ſo gut ſie es vermochten, im dunklen Gefühl ihrer Pflicht und in der klaren Ausſicht auf die Gefahren eines Aufruhrs von Volkshaufen, denen die äußerſte Noth Nichts übrig läßt, das ſie noch zu ſchonen hätten.

Ebenſowenig wird durch die beſchriebenen unvollſtändigen Maßregeln, in denen keine Berechnung der auf den Markt zu bringenden Waare gegen das Bedürfniß der Käufer und keine Feſtſetzung der Preiſe ſtattfindet, der oben beſchriebene Krieg der Käufer und der Verkäufer gegen einander aufgehoben. Alſo, alle Nachtheile eines durchaus freien Handels bleiben bei jener halben und unvollſtändigen Beſchrän-

kung deſſelben nach wie vor. Dagegen werden durch die Letztere neue Nachtheile herbeigeführt.

Durch Verbote ausländiſcher Waaren oder durch Auflagen darauf werden die bisherigen Preiſe dieſer Waaren nothwendig erhöht und, was daraus folgt, einem Jeden an ſeinem bisherigen Wohlſtand oder wenigſtens an demjenigen, den er ohne jene beſchränkenden Geſetze erſchwungen haben würde, Abbruch gethan. Nun hat allerdings, der Strenge nach und im bloßen Vernunftſtaate, kein Menſch Anſpruch auf einen höhern Wohlſtand, als denjenigen, der aus dem Klima, das er bewohnt, und aus der Kultur der Nation, deren Mitglied er iſt, erfolgt, wenn nicht etwas Anderes vorhergegangen iſt, wodurch man ihm dieſen Anſpruch gegeben hat. Aber ſo Etwas iſt in allen jetzt beſtehenden Staaten vorhergegangen. Sie gehen alle, ſeit längerer oder kürzerer Zeit, von einer Verfaſſung aus, in der der Handel durchaus frei war; jeder Einzelne hat Anſpruch auf alle Vortheile, die ihm ſeine Kraft in der ungeheuren Handelsrepublik, deren ſelbſtſtändiges und freies Mitglied er war, gewähren konnte, er iſt im Genuß dieſer Vortheile aufgewachſen, er hat ſich an dieſen Genuß gewöhnt, weil er auf die lebenslängliche Dauer deſſelben mit gutem Grunde rechnen konnte; ſeine Regierung, die alles Dieſes mit anſah, hat dazu ſtille geſchwiegen und durch dieſes Stillſchweigen jene Fortdauer, ſo viel an ihr liegen würde, garantirt. Wäre er durch einen Zuſammenfluß von Natururſachen beraubt oder ſie ihm vertheuert worden, ſo müßte er es tragen, wie jeden andern von der willenloſen Natur herrührenden Unfall; aber, daß ein freies Weſen mit Freiheit und Beſonnenheit ihn derſelben beraube, daß ſeine Regierung ihr ſtillſchweigend gegebenes Wort zurücknehme, iſt allerdings eine Verletzung ſeines Rechts.

Dieſes Unrecht, das zwar unvermeidlich iſt und gegen

mannigfaltiges anderes Unrecht deckt, dennoch aber, der Strenge nach, Unrecht bleibt, fühlt dunkel die Nation, wenn ſie es auch etwa nicht deutlich aus Gründen entwickeln kann. Sie fühlt ſich Etwas genommen, auf deſſen ſichern Beſitz ſie ſchon rechnete. Dazu kommt noch die allgemeine Unwiſſenheit des großen Haufens über die wahren Zwecke, die jede verſtändige Regierung bei dergleichen Handelsbeſchränkungen hat; ſie glauben, daß man es ihnen nehme, lediglich um es allein zu haben und ſich dadurch zu bereichern; um die Staatseinkünfte auf dieſem Wege zu vermehren, nachdem man einen andern gar nicht mehr finde. Daher ſind alle Abgaben dieſer Art verhaßter, als jede andere alte und gewohnte, die vom Grundeigenthum erhoben wird, und daher iſt das Publicum immer geneigter jede Vertheuerung der Dinge, die gar mancherlei Gründe haben kann, kurz und gut auf die Abgaben zu ſchieben.

Es entſteht Haß im Herzen der Unterthanen und mit dieſem Haſſe ein Krieg gegen ſie, der durch Liſt und zuletzt wohl gar durch offene Gewalt geführt wird; es entſteht Schleichhandel und ein künſtliches Syſtem der Defraudation. Der Betrug gegen die Regierung hört in der Meinung des Volks auf, ein Vergehen zu ſein, und wird zur erlaubten und rühmlichen Selbſtvertheidigung gegen den allgemeinen Feind.“

Hiermit ſchließt Fichte die Betrachtung des geſchichtlichen Verlaufs und des gegenwärtigen Zuſtandes des Handels und geht dann im dritten Buche zu Vorſchlägen über, wie eine weiſe Politik die angegebenen nachtheiligen Folgen des internationalen Verkehrs vermeiden und einen allgemeinen Wohlſtand unter den Bürgern eines Staats herſtellen könne.

Das einzige Mittel, wodurch dieſer Zweck vollſtändig erreicht werden kann, beſteht, nach Fichte, darin, daß der

Staat ſich vor allem Handel mit dem Auslande gänzlich verſchließt. Dies kann freilich nicht auf einmal geſchehen, ſondern nur nach und nach und unter gewiſſen Vorbedingungen. Die Bürger eines Staats, der bisher mit andern Staaten Verkehr trieb, haben ſich daran gewöhnt, eine Menge von Bedürfniſſen aus dem Auslande zu beziehen und würden deren Entbehrung, wenn ſie ihnen plötzlich entzogen würden, ſchmerzlich empfinden. Um ſie zu ſchonen, muß der Staat theils diejenigen Fabrikationszweige, deren Erzeugniſſe er bisher vom Auslande bezog, im eignen Lande heimiſch machen, theils für die Naturproducte andrer Länder, deren Selbſterzeugung klimatiſche oder andre örtliche Verhältniſſe nicht geſtatten, wenigſtens Surrogate herbeiſchaffen. Von denjenigen Artikeln, welche entweder auf ſolche Weiſe nicht herbeigeſchafft werden können, oder deren Verbrauch Gegenſtand eines künſtlichen Bedürfniſſes, eines unnöthigen Luxus iſt, muß der Staat ſeine Bürger nach und nach entwöhnen, indem er deren Einfuhr nach einer vorausbeſtimmten Scala vermindert.

Eine zweite, noch wichtigere Vorbedingung zur Herſtellung eines geſchloſſenen Handelsſtaates iſt das Einrücken eines jeden Staates in ſeine natürlichen Grenzen. Fichte ſagt darüber Folgendes:

„Gewiſſe Theile der Oberfläche des Erdbodens, ſammt ihren Bewohnern, ſind ſichtbar von der Natur beſtimmt, politiſche Ganze zu bilden. Ihr Umfang iſt durch große Flüſſe, Meere, unzugängliche Gebirge von der übrigen Erde abgeſondert; die Fruchtbarkeit eines Landſtriches in dieſem Umfange überträgt die Unfruchtbarkeit eines andern: die natürlichſten und mit dem größten Vortheile zu gewinnenden Producte des einen gehören zu denſelben Producten des andern und deuten auf einen durch die Natur ſelbſt geforderten Tauſch.

Gegen einen Strich fetter Weide iſt ein Strich Ackerboden, ein Strich Holzland u. ſ. w. Keiner dieſer Striche könnte für ſich allein beſtehen; vereinigt, bringen ſie den höchſten Wohlſtand ihrer Bewohner hervor. Dieſe Andeutungen der Natur, was zuſammenbleiben oder getrennt werden ſolle, ſind es, welche man meint, wenn man in der neuern Politik von den natürlichen Grenzen der Reiche redet, eine Rückſicht, die weit wichtiger und ernſthafter zu nehmen iſt, als man ſie gemeiniglich nimmt. Auch iſt dabei gar nicht lediglich auf militäriſch gedeckte und feſte Grenzen, ſondern noch weit mehr auf productive Selbſtſtändigkeit und Selbſtgenügſamkeit zu ſehen.

Die geſchichtliche Bildung der europäiſchen Staaten hat dieſe Eintheilung nach natürlichen Grenzen nicht beachtet. Auf dem Gebiete, das die Natur zu einem Staate beſtimmte, haben häufig mehrere Herrſcherfamilien nebeneinander jede ihren Staat gebildet, und anderwärts dehnen ſich wieder die Beſitzungen einer Dynaſtie über abgetrennte und natürlich geſchiedene Grenzen aus. Daraus entſteht nun ein fortwährendes Beſtreben dieſer Staaten ſich zu arrondiren, daher ein fortwährender Kriegszuſtand unter ihnen, der nur zeitweilig und auf ſo lange durch einen Frieden unterbrochen wird, bis die Staaten wieder zu einem neuen Kriege Kräfte geſammelt haben.

Soll dieſer Kriegszuſtand aufgehoben werden, ſo muß der Grund der Kriege aufgehoben werden. Jeder Staat muß erhalten, was er durch Kriege zu erhalten beabſichtigt und vernünftigerweiſe allein beabſichtigen kann, ſeine natürlichen Grenzen. Von nun an hat er an keinem andern Staate ferner Etwas zu ſuchen, — denn er iſt über ſeine natürliche Grenze nicht hinaus und in die Grenze eines andern eingerückt.

Ein Staat, der im Begriff iſt, ſich als Handelsſtaat zu verſchließen, muß vorher in dieſe ſeine natürlichen Grenzen — nachdem es kommt — entweder vorrücken oder ſich einſchränken. Theils bedarf er, um die Bedürfniſſe ſeiner Bürger zu befriedigen, ein ausgedehntes Land, das ein vollſtändiges und abgeſchloſſenes Syſtem der nothwendigen Production in ſich enthalte; theils können und ſollen, unter der Herrſchaft der allgemeinen Ordnung und bei dem feſten innern Wohlſtande, die Bürger nicht mehr durch jenes Heer von Abgaben gedrückt werden, welche die großen ſtehenden Heere und die ſtete Bereitſchaft zum Kriege erfordern. Endlich verliert ein ſich ſchließender Staat alles Vermögen, noch kräftig auf das Ausland zu wirken. Was er nicht vor dem Schluſſe thut, wird er nach demſelben nicht mehr thun können. Hat er im Umfange ſeiner natürlichen Grenzen noch Fremde geduldet, ſo werden dieſe ſpäterhin ungeſtraft um ſich greifen und ihn gänzlich vertreiben. Hat er, im Gegentheil, etwas über ſeine eigne, wahre Grenze Hinausliegendes beibehalten, ſo wird er es ſpäter doch nicht gegen die Angriffe des natürlichen Eigenthümers behaupten können und dieſen reizen, weiter um ſich zu greifen.

Ein ſolcher Staat muß ſeinen Nachbarn die Garantie geben und geben können, daß er von nun an auf keine Weiſe ſich vergrößern werde. Dieſe Garantie vermag er aber nur auf die Bedingung zu geben, daß er ſich zugleich als Handelsſtaat ſchließe. Schließung des Gebiets, Schließung des Handelsverkehrs, greifen gegenſeitig in einander und erfordern Eins das Andere. Ein Staat, der das gewöhnliche Handelsſyſtem befolgt und ein Uebergewicht im Handel beabſichtigt, behält ein fortdauerndes Intereſſe, ſich, ſogar über ſeine natürlichen Grenzen hinaus, zu vergrößern, um dadurch ſeinen Handel und, vermittelſt deſſen, ſeinen Reich-

thum zu vermehren, dieſen wiederum zu neuen Eroberungen anzuwenden, die Letztern abermals ſo, wie die vorigen. Einem dieſer Uebel folgt immer das andere auf dem Fuße, und die Gier eines ſolchen Staates kennt keine Grenzen. Seinem Worte können die Nachbarn nie glauben, weil er ein Intereſſe behält, daſſelbe zu brechen. Dem geſchloſſenen Handelsſtaate hingegen kann aus einer Vergrößerung über ſeine natürlichen Grenzen hinaus nicht der mindeſte Vortheil erwachſen, denn die ganze Verfaſſung deſſelben iſt nur auf den gegebenen Umfang berechnet.“

Am Schluſſe des Werks, nachdem alſo die ſtrengſte Sonderung der Staaten, in Bezug auf Handel und Induſtrie, feſtgeſtellt iſt, ſucht Fichte doch auch das kosmopolitiſche Intereſſe (welches ein Deutſcher, und zumal ein deutſcher Philoſoph, nicht leicht verleugnet) ebenfalls ſicher zu ſtellen und beruft ſich, zu dieſem Zwecke, auf die allgemeine, durch keine Staatsgrenzen aufgehaltene, Bewegung der Wiſſenſchaft.

„Man hat,“ ſagt er, „an dem ausgebreiteten Welthandelsſyſtem uns die Vortheile der Bekanntſchaft der Nationen unter einander durch Reiſen und Handelſchaft, und die vielſeitige Bildung, die dadurch entſtehe, viel angeprieſen. Wohl! wenn wir nur erſt Völker und Nationen wären und irgendwo eine feſte Nationalbildung vorhanden wäre, die durch den Umgang der Völker mit einander in eine allſeitige, rein menſchliche übergehen und zuſammenſchmelzen könnte. Aber, ſo wie mir es ſcheint, ſind wir, über dem Beſtreben, Alles zu ſein und allenthalben zu Hauſe, Nichts recht und ganz geworden und befinden uns nirgends zu Hauſe.

Es giebt Nichts, das allen Unterſchied der Lage und der Völker rein aufhebe und blos und lediglich dem Men-

ſchen, als ſolchem, nicht aber dem Bürger angehöre, außer der Wiſſenſchaft. Durch dieſe, aber auch nur durch ſie, werden und ſollen die Menſchen fortdauernd zuſammenhängen, nachdem für alles Uebrige ihre Abſonderung in Völker vollendet iſt. Nur dieſe bleibt ihr Gemeinbeſitz, nachdem ſie alles Uebrige unter ſich getheilt haben. Dieſen Zuſammenhang wird kein geſchloſſener Staat aufheben; er wird ihn vielmehr begünſtigen, da die Bereicherung der Wiſſenſchaft durch die vereinigte Kraft des Menſchengeſchlechts ſogar ſeine abgeſonderten irdiſchen Zwecke befördert. Die Schätze der Litteratur des Auslandes werden durch beſoldete Akademien eingeführt und gegen die des Inlandes ausgetauſcht werden.

Kein Staat des Erdbodens, nachdem nur erſt dieſes Syſtem allgemein geworden und der ewige Friede zwiſchen den Völkern begründet iſt, hat das mindeſte Intereſſe, einem andern ſeine Entdeckungen vorzuhalten, indem ja jeder ſie nur innerlich für ſich ſelbſt, keineswegs aber zur Unterdrückung anderer und um ſich ein Uebergewicht über ſie zu verſchaffen, gebrauchen kann. Nichts ſonach verhindert, daß die Gelehrten und Künſtler aller Nationen in die freieſte Mittheilung mit einander eintreten. Die öffentlichen Blätter enthalten von nun an nicht mehr Erzählungen von Kriegen und Schlachten, Friedensſchlüſſen oder Bündniſſen; — denn dieſes Alles iſt aus der Welt verſchwunden — ſie enthalten nur noch Nachrichten von den Fortſchritten der Wiſſenſchaft, von neuen Entdeckungen, vom Fortgange der Geſetzgebung, der Polizei; und jeder Staat eilt, die Erfindung des andern bei ſich einheimiſch zu machen.“

Dieſelben Grundſätze der Centraliſation und Bevormundung finden ſich auch in einem andern Werke Fichtes wieder, welches von der Beſtimmung des Gelehrten handelt. In dieſem Werke entwickelt Fichte die Idee der Freiheit, der Ausbil-

dung des Menſchen, der Vergeſellſchaftung und der Theilung der Arbeit in der Geſellſchaft. Der Menſch, heißt es dort, iſt beſtimmt, alle Kräfte und Fähigkeiten ſeines Geiſtes auszubilden, ſeine Thätigkeit frei zu entwickeln und den rohen Stoffen der Natur Form und Geſtalt, nach den Zwecken ſeiner Vernunft, zu geben. Dies große Werk der Civiliſation läßt ſich aber durch die Kräfte eines Einzelnen nicht erreichen; es bedarf dazu des Zuſammenwirkens Aller, nach dem Prinzip der Arbeitstheilung. Hiernach erfüllt jeder Einzelne eine beſondere Aufgabe, je nach ſeinen Talenten und Neigungen. Der Beruf des Gelehrten nun iſt es, die Arbeiten aller übrigen Glieder der Geſellſchaft zu beaufſichtigen, zu ermuntern und zu regeln. Die Gelehrten müſſen eine Art von Areopag oder Senat bilden, welcher die Arbeiten und deren Lohn unter die Mitglieder der Geſellſchaft vertheilt und dafür ſorgt, daß kein Kulturzweig vernachläſſigt werde.

In dieſer Schrift ſpricht ſich ganz der deutſche Gelehrte aus, der von ſeinem Katheder herab den Staat und die Geſellſchaft belehren und lenken zu können wähnt. Sonderbarer Weiſe ſehen wir jedoch dieſe metaphyſiſchen Träume eines deutſchen Philoſophen einige Jahrzehnte ſpäter von einem franzöſiſchen Edelmann praktiſch ausgeführt und von einem nicht geringen Theile des franzöſiſchen Publicums als ein neues ſociales Evangelium begrüßt. Wir erkennen aber auch hierin ſogleich den Unterſchied zwiſchen den deutſchen und dem franzöſiſchen Geiſte; der eine brütet Syſteme aus, der andere wendet ſie an; der eine bildet eine philoſophiſche Schule, der andere ruft politiſche und ſociale Parteien ins Leben.

Wir haben oben geſagt, daß die ſocialen Ideen Fichtes ein Gemiſch verſchiedenartiger Richtungen in ſich enthalten. Das merkwürdigſte Beiſpiel hiervon liefert ſein Werk über die Beſtimmung des Menſchen, welches wir, um ſeines beſon-

dern Intereſſes willen, ebenfalls etwas ausführlicher betrachten müſſen. Die Form dieſes Werkes iſt zum größern Theil dramatiſch; es zerfällt in drei Abſchnitte, von denen der erſte der Zweifel, der zweite das Wiſſen, der dritte das Glauben zubenannt iſt. In dem erſten ſehen wir den Philoſophen im Kampf mit dem ſchrecklichſten Zweifel. Er fragt ſich: Was bin ich? welches iſt meine Beſtimmung? Und er muß ſich darauf antworten, daß er der Sclave einer blinden Nothwendigkeit, daß ſein ganzes Wollen und Handeln die Wirkung einer mechaniſchen Verkettung natürlicher Urſachen ſei. Gegen dieſes niederdrückende Reſultat ſeiner Betrachtungen empört ſich ſein Trieb nach Freiheit. Soll er dieſem oder ſoll er ſeinem Verſtande glauben? Dieſer Zweifel beängſtigt ihn aufs Fürchterlichſte und treibt ihn raſtlos umher. In dieſer höchſten Noth erſcheint unſrem Philoſophen ein Geiſt; dieſer Geiſt verheißt ihm die Befreiung von ſeinen Zweifeln und den Beſitz einer vollkommnen Gewißheit. Er zeigt ihm die Nichtigkeit ſeiner Anſichten über die Realität der Außendinge; er läßt ihn erkennen, daß alles Dasjenige, was wir als ein ſelbſtſtändig Exiſtirendes zu betrachten gewohnt ſind, ein bloßer Zuſtand, eine bloße Bewegung unſres eignen Ich ſei; und, nachdem er durch dieſe ſkeptiſchen Gründe den Glauben an eine materielle Außenwelt in ſeinem Schüler zerſtört hat, ruft er ihm die ermuthigenden Worte zu: „Und mit dieſer Einſicht, Sterblicher, ſei frei und auf ewig erlöſt von der Furcht, die dich erniedrigte und quälte! Du wirſt nun nicht länger vor einer Nothwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken iſt; nicht länger fürchten, von Dingen unterdrückt zu werden, die deine eigenen Producte ſind; nicht länger dich, das Denkende, mit dem aus dir ſelbſt hervorgehenden Gedachten in eine Klaſſe ſtellen. So lange du glauben konnteſt, daß ein ſolches

Syſtem der Dinge, wie du es dir beſchrieben, unabhängig von dir, außer dir, wirklich exiſtire, und daß du ſelbſt ein Glied in der Kette dieſes Syſtems ſeieſt, war dieſe Furcht gegründet. Jetzt, nachdem du eingeſehen haſt, daß alles Dieſes nur in dir ſelbſt und durch dich ſelbſt iſt, wirſt du ohne Zweifel dich nicht vor Dem fürchten, was du für dein eigenes Geſchöpf erkannt haſt. Von dieſer Furcht nur wollte ich dich befreien. Jetzt biſt du von ihr erlöſt und ich überlaſſe dich dir ſelbſt.“

Dieſe Worte des Geiſtes beruhigen nun zwar den Philoſophen hinſichtlich ſeiner Freiheit und Unabhängigkeit von der Natur; allein zugleich ſtürzen ſie ihn in ein neues Meer von Zweifelsqualen. Er ſieht vor ſeinen Augen alles Daſein, alle Realität verſchwinden; er findet ſich allein in dem unendlichen Leeren, wo ſeiner Stimme keine Stimme antwortet, wo ſeine Hand Nichts berührt, ſein Auge Nichts erblickt, als ſein eigenes Ich, dieſes Ich, welches Ewigkeiten lang über ſeinen Ideen brütet, welches ſich ſelbſt verſchlingt, um ſich immer von Neuem aus ſich ſelbſt zu gebären. Und dieſes Ich ſelbſt, was iſt es denn eigentlich? Iſt es wohl ein reales Sein, ein feſter Punkt, ein Weſen, mit Leben und Bewußtſein begabt? Keineswegs. Es iſt Nichts, als ein ewiges Spiel, ein Durcheinanderweben von Formen, Bildern, Gedanken, welche kommen und gehen, ſich ſuchen und verſchlingen, um neue Geſtalten zu bilden, dann wieder ſich in ihre einfachen Elemente auflöſen und verſchwinden, ohne eine bleibende Spur ihres Daſeins zu hinterlaſſen. „Es giebt überall kein Dauerndes,“ ruft der Philoſoph verzweifelnd aus, „weder außer mir, noch in mir, ſondern nur einen unaufhörlichen Wechſel. Ich weiß überall von keinem Sein, auch nicht von meinem eigenen. Es iſt kein Sein. Ich ſelbſt weiß überhaupt nicht und bin nicht. Bilder ſind.

Sie ſind das Einzige, was da iſt, und ſie wiſſen von ſich, nach Weiſe der Bilder; Bilder, die vorüberſchweben, ohne daß Etwas ſei, dem ſie vorüberſchweben; die durch Bilder von den Bildern zuſammenhängen; Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich ſelbſt bin eins dieſer Bilder; ja, ich bin ſelbſt dies nicht, ſondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. Alle Realität verwandelt ſich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geiſt, der da träumt, in einen Traum, der in einem Traume von ſich ſelbſt zuſammenhängt. Das Anſchauen iſt der Traum; das Denken, die Quelle alles Seins und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, meiner Zwecke, iſt der Traum von jenem Traume.“

„Treuloſer Geiſt!“ ruft der Philoſoph aus, „du verſprachſt mir Wahrheit und haſt mir die Verzweiflung der Vernichtung gegeben.“ Allein der Geiſt antwortet ihm: „Kurzſichtiger! Du verkennſt den Werth des Wiſſens, in welches ich dich eingeführt habe. Erfahre, daß das Wiſſen niemals den Zweck hat, Wahrheit zu geben; daß es nur den Irrthum zerſtören will. Dies iſt geſchehen. Du biſt befreit von deinen Vorurtheilen, die deine Ruhe ſtörten und deinen Geiſt umnebelten. Suchſt du Wahrheit? du findeſt ſie in einem andern Organ deiner Seele; du findeſt ſie ohne Führer, durch deine eigene Kraft. Ich laſſe dich mit dir ſelbſt allein.“

Und mit dieſen Worten verſchwindet der Geiſt. Allein gelaſſen, verſenkt ſich der Philoſoph aufs Neue in die unergründlichen Tiefen ſeines Bewußtſeins. Da, auf einmal, läßt ſich in ſeinem Innern eine Stimme vernehmen, die ihm zuruft: „Vergebens, o Menſch! ſuchſt du Wahrheit und Realität in den Ideen deines Verſtandes, in den Vorſtellun-

gen deiner Sinne! In deinem Willen ſuche ſie und du wirſt ſie finden!“

Und ſo iſt es. Nur die Acte unſres Willens enthalten eine unbezweifelbare Realität; nur unſre praktiſche Vernunft zeigt uns den Weg aus den Irrgängen des Skepticismus und Idealismus, giebt uns den Muth und das Selbſtvertrauen zurück. Ich handle, folglich bin ich; meine Handlung richtet ſich auf einen Gegenſtand, folglich giebt es ſolche Gegenſtände; meine praktiſche Vernunft nöthigt mich, alle meine Handlungen in einem innigen Verhältniß zu den Handlungen anderer Vernunftweſen zu denken, folglich exiſtiren dergleichen Vernunftweſen. Es giebt, mit einem Worte, eine Welt außer unſrem Ich; nur iſt dieſe Welt nicht der Gegenſtand unſrer Anſchauung oder unſres Denkens, ſondern lediglich unſrer praktiſchen Thätigkeit, unſres Triebes und Willens. Es iſt unmöglich, auf dem Weg des logiſchen Beweiſes das Daſein äußerer Gegenſtände zu beweiſen; aber dennoch ſind wir genöthigt, an dieſes Daſein zu glauben. Die höchſte, die einzige Quelle aller Wahrheit iſt nicht das Denken, nicht das Wiſſen, ſondern der Glaube oder der praktiſche Inſtinct.

Nachdem der Philoſoph auf dieſe Weiſe durch den unmittelbaren Ausſpruch der praktiſchen Vernunft die Realität der Außenwelt und ſeine eigene wiederhergeſtellt hat, ſo erhebt er ſich zu der ganzen Höhe ſeiner großen Aufgabe, zu dem Gedanken an die Beſtimmung des Menſchen und den Zweck der Welt. Meine Vernunft, ſagt er zu ſich ſelbſt, ſucht überall Vollkommenheit und Harmonie, und wo ſie dieſelbe nicht findet, da ſtrebt ſie mit allen Kräften, ſie herbeizuführen. Nun erblicke ich allerdings überall auf der Erde nur Unvollkommenheit, Unordnung, Unglück. Allein ich ſehe auch die Anſtrengungen, die der menſchliche Geiſt macht, um dieſe

Uebelstände zu entfernen und den gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft zu verbessern, und ich habe die feste Ueberzeugung, daß diese Bestrebungen nicht vergeblich sein werden. Ich erblicke den Menschen im Kampf mit den feindlichen Kräften der Natur, mit der tyrannischen Macht seiner eigenen Leidenschaften, angefeindet von der Rohheit und Hinterlist seiner Nebenmenschen und sie wieder anfeindend mit dem dumpfen Triebe der Selbsterhaltung. Ich sehe ihn ein elendes Leben, bald in Kummer, bald in Stumpfsinn, hinschleppen, während die göttliche Stimme seiner Vernunft ihn zum Glück und zur Vollkommenheit beruft.

Wird es immer so bleiben? fragt sich unser Philosoph. Wird dieser Zustand des Elends und der Unvollkommenheit nie enden? Werden die Ideen von allgemeiner Glückseligkeit und Civilisation nie etwas Andres sein, als die Träume des Dichters und des Philosophen? Nein! nein! ruft er aus, Das ist unmöglich! Die heiligsten Ideen unserer Vernunft müssen einmal eine Wahrheit werden; das große Werk der Civilisation, woran die Menschheit so viele Jahrhunderte lang gearbeitet hat, muß endlich an ein glorreiches Ziel gelangen. Der menschliche Geist wird über die rohe Materie triumphiren; die Vernunft wird ihre ewigen Gesetze den widerspenstigen Elementen aufdrücken. Die rohe Gewalt der Natur, deren Ausbrüche jetzt so oft die Werke und das Dasein des Menschen bedrohen, wird sich erschöpfen oder von der kunstreichen Hand des Menschen gebändigt werden. Die undurchdringlichen Wälder und die unwegsamen Sümpfe mit ihren todbringenden Ausdünstungen werden allmälig von der ganzen Oberfläche der Erde verschwinden; an ihrer Stelle werden fruchtbare Gefilde, lachende Wiesen und blühende Gärten entstehen und mit ihrem Reichthum einer zahlreichen, betriebsamen Bevölkerung alle Bedürfnisse des Lebens und

alle Mittel eines frohen Genuſſes in reicher Fülle darbieten. Die Geſetze und Geheimniſſe der Natur werden ſich mehr und mehr dem eindringenden Blicke des Menſchen entſchleiern, und die täglich wachſenden Entdeckungen werden ihn in den Stand ſetzen, eine immer größere Herrſchaft über die Körperwelt zu behaupten. Zu gleicher Zeit werden ſich die Mittel und Wege vervielfältigen, durch welche die nützlichen Kenntniſſe ſich unter den Menſchen verbreiten. Die Erfahrungen und Erfindungen der Gegenwart werden einem kommenden Geſchlecht zur Grundlage höherer Kultur dienen, und auf dieſe Weiſe werden Aufklärung und Civiliſation, in ſchneller Progreſſion wachſend, einen Aufſchwung nehmen, von welchem uns jetzt ſelbſt der Begriff fehlt.

Allein der ſchrecklichſte Feind des Menſchen iſt der Menſch. Noch durchirren geſetzloſe Horden von Wilden ungeheure Wüſteneien; ſie begegnen ſich und morden einander zur feſtlichen Speiſe; oder, wo die Kultur die wilden Haufen endlich unter das Geſetz, zu Völkern vereinigte, greifen die Völker einander an mit der Macht, die ihnen die Vereinigung und das Geſetz geben. Den Mühſeligkeiten und dem Mangel trotzend, durchziehen die Heere Wald und Feld; ſie erblicken einander und der Anblick von ihres Gleichen iſt des Mordes Loſung. Mit dem Höchſten, was der menſchliche Verſtand erſonnen, ausgerüſtet, durchſchneiden die Kriegsflotten den Ocean; durch Sturm und Wellen hindurch drängen ſich Menſchen, um auf der einſamen, unwirthbaren Fläche Menſchen zu ſuchen; ſie trotzen der Wuth der Elemente, um ſich einander zu vertilgen. Im Innern der Staaten ſelbſt, wo die Menſchen zur Gleichheit unter dem Geſetze vereinigt zu ſein ſcheinen, iſt es großentheils noch immer Gewalt und Liſt, was unter dem ehrwürdigen Namen des Geſetzes herrſcht. Kleinere Verbindungen freuen ſich laut der

Unwiſſenheit, der Thorheit, des Laſters und des Elendes, in welchem die größeren Haufen ihrer Mitbrüder verſunken ſind; machen es ſich zum angelegenſten Zwecke, ſie darin zu erhalten und ſie tiefer hineinzuſtürzen, um ſie ewig als Sclaven zu behalten, und möchten Jeden verderben, der es wagen ſollte, dieſelben zu erleuchten und zu verbeſſern. Kein Vorſatz irgend einer Verbeſſerung kann gefaßt werden, der nicht ein Heer der mannigfaltigſten ſelbſtſüchtigen Zwecke aus ihrer Ruhe aufregte und zum Kriege reizte, der nicht die verſchiedenſten und einander widerſprechendſten Denkarten zum einmüthigen Kampfe gegen ſich verbände.

Allein, tröſtet ſich unſer Philoſoph, ſo wird es nicht immer bleiben. Die wilden Horden werden kultivirt werden; der Kreis der Civiliſation wird ſich immer weiter ausdehnen, wird nach und nach alle Nationen auf der Erde umſchließen und zu einem einzigen großen Ganzen verbinden. Endzweck der Menſchheit iſt es, die Wege und Mittel der Mittheilung zu vervielfältigen, um alle Theile der Erde in die innigſte Wechſelwirkung zu ſetzen, um die Fortſchritte der Kultur zu erleichtern, um überallhin Aufklärung zu verbreiten. Die Geſchichte belehrt uns, daß die Menſchheit dieſen Zweck von Anbeginn an verfolgt hat und daß ſie Schritt vor Schritt ihm immer näher gekommen iſt. Wollte man den Fortſchritt der Geſchichte nach den einzelnen Wirkungen der ſittlichen und geiſtigen Ausbildung der Menſchen meſſen, ſo könnte man wohl zweifelhaft ſein, ob ein ſolcher wirklich ſtattgefunden habe. Allein unzweifelhaft iſt, daß, in Bezug auf allgemeine Verbreitung der Bildung und Aufklärung, unſere Zeit weit über allen früheren ſteht.

Zur vollſtändigen Erreichung jenes Zweckes, wird nun in dem politiſchen Zuſtande der verſchiedenen Staaten eine große Reform vor ſich gehen müſſen. Die bisherigen Staaten,

welche Nichts ſind, als äußerliche Vereinigungen von Individuen, wie ſie entweder der Zufall oder die Gewalt und Willkühr einzelner Mächtigen zuwegebrachte, werden einem Normalſtaate Platz machen müſſen, welcher auf Vernunftzwecke, auf philoſophiſche Prinzipien begründet iſt. Die, ſo lange Zeit von den Gewalthabern unterdrückten Völker werden früher oder ſpäter ſich ihrer angeborenen Rechte erinnern und die Kräfte, die ſie früher im Dienſt und zum Vortheil ihrer Herren vergeudeten, dazu anwenden, um dieſe Herren ſelbſt zu verjagen und die Freiheit wieder zu erobern, deren man ſie ſo lange Zeit hindurch auf ſo ungerechte Weiſe beraubt hat. Dann werden ſie vernünftige Geſetze und Einrichtungen herſtellen, Bürgſchaften für die perſönliche Freiheit, die Gleichheit und Gerechtigkeit. Die, ſolchergeſtalt freigewordenen Völker werden ſodann ihre Grundſätze andern Völkern mitzutheilen ſuchen, welche ihre Freiheit noch nicht wiedergewonnen haben, bis zuletzt Vernunft und Gerechtigkeit auf der ganzen Erde über die Willkühr und den Despotismus triumphirt haben werden.

Die Folgen einer ſolchen Reform würden unermeßlich ſein. Die ewigen Kriege zwiſchen den verſchiedenen Nationen müßten aufhören, denn die Völker haben kein Intereſſe, ſich zu bekriegen, ſie morden ſich gegenſeitig nur auf das Geheiß ihrer Tyrannen. Ein großer Bund aller Staaten würde die Streitigkeiten zwiſchen den einzelnen ſchlichten und ſie der Wohlthaten eines ewigen Friedens theilhaftig machen. Auch die innere Verfaſſung der Staaten, ihre ſittliche und ſociale Kultur, würde durch jene Umgeſtaltung derſelben nach dem Vernunftzwecke eine merkwürdige und folgenreiche Aenderung erfahren. Die Verſuchung zum Böſen würde aufhören; es würde dem Menſchen ſo nahe gelegt werden, als nur überhaupt geſchehen kann, ſeinen Willen auf das Gute zu

richten. Kein Menſch liebt das Böſe, weil es böſe iſt; er liebt in ihm nur die Vortheile und Genüſſe, die es ihm verheißt und die es ihm in der gegenwärtigen Lage der Menſchheit mehrentheils wirklich gewährt. So lange dieſe Lage fortdauert, ſo lange ein Preis auf das Laſter geſetzt iſt, ſo lange iſt eine gründliche Verbeſſerung des Menſchen im Ganzen kaum zu hoffen. Aber in einer bürgerlichen Verfaſſung, wie ſie ſein ſoll, zeigt das Böſe keine Vortheile, ſondern vielmehr die ſicherſten Nachtheile, und durch die bloße Selbſtliebe wird die Ausſchweifung der Selbſtliebe in ungerechte Handlungen unterdrückt. Iſt es aber auf dieſe Weiſe den Menſchen unmöglich gemacht, durch ſelbſtſüchtige Abſichten ſich untereinander zu entzweien und ihre Kräfte in gegenſeitigem Kampfe aufzureiben, ſo bleibt ihnen Nichts übrig, als, ihre vereinte Macht gegen den einzigen gemeinſchaftlichen Gegner zu richten, der ihnen noch übrig iſt, die widerſtrebende, ungebildete Natur. Nicht mehr getrennt durch Privatzwecke, verbinden ſie ſich zu dem gemeinſamen Zwecke, und es entſteht ein Körper, den allenthalben derſelbe Geiſt und dieſelbe Liebe beſeelt. Jeder Nachtheil des Einzelnen iſt nunmehr Nachtheil für das Ganze und für jedes einzelne Glied deſſelben, und wird in jedem Gliede mit demſelben Schmerze empfunden, mit derſelben Thätigkeit erſetzt. Jeden Fortſchritt, den ein Menſch gemacht hat, hat die ganze menſchliche Natur gemacht. Jeder iſt immer in Bereitſchaft, ſeine Kraft an die Kraft des Andern anzuſchließen und der des Andern unterzuordnen. Wer nach dem Urtheile Aller das Beſte am Beſten ausführt, Den werden Alle unterſtützen und des Gelingens mit gleicher Freude genießen. Dies iſt der Zweck unſres irdiſchen Lebens, den uns die Vernunft aufſtellt und für deſſen unfehlbare Erreichung ſie bürgt. Es iſt dies kein Ziel, nach dem wir nur zu ſtreben hätten, um unſre

Kräfte an etwas Großem zu üben, deſſen Wirklichkeit aber wir aufgeben müßten; es ſoll, es muß wirklich werden, ſo gewiß eine Sinnenwelt iſt und ein vernünftiges Geſchlecht in der Zeit, bei welchem, außer jenem Zwecke, ſich gar nichts Vernünftiges und Ernſthaftes denken läßt, deſſen Daſein nur durch jenen Zweck begreiflich wird. Soll nicht das ganze menſchliche Leben ſich in ein Schauſpiel für einen bösartigen Geiſt verwandeln, der den armen Menſchen dieſes unaustilgbare Streben nach dem Unvergänglichen einpflanzte, blos, um ſich an ihrem unaufhörlichen Ringen nach Dem, was ſie unaufhörlich flieht, an ihrem, jedesmal wiederholten, Haſchen nach Dem, was ihnen abermals entſchlüpfen wird, an ihrem raſtloſen Herumtreiben im ſtets wiederkehrenden Kreiſe zu beluſtigen, und ihres Ernſtes bei dem abgeſchmackten Poſſenſpiel zu lachen; ſoll nicht der Weiſe, der dieſes Spiel bald durchſchauen und den es verdrießen wird, ſeine Rolle in demſelben fortzuführen, das Leben von ſich werfen, ſo muß jener Zweck erreichbar ſein. O! ruft Fichte aus, er iſt erreichbar im Leben und durchs Leben; denn die Vernunft gebietet mir, zu leben; er iſt erreichbar, denn ich bin.

Allein, ſo nahe dem Ziele ſeiner Forſchung, der Klarheit und Gewißheit über die Beſtimmung des Menſchen, ſieht ſich der Philoſoph gleichwohl von Neuem der Ungewißheit und dem Zweifel preisgegeben. „Wenn nun jener Zweck erreicht ſein und die Menſchheit am Ziele ſtehen wird, was wird ſie dann thun?“ ſo fragt er ſich zweifelnd und betroffen. Ueber jenen Zuſtand hinaus, giebt es keinen höheren auf Erden; das Geſchlecht, das ihn zuerſt erreicht, kann Nichts thun, als, in demſelben verharren und ihn kräftigſt behaupten, ſterben und Nachkommen hinterlaſſen, die Daſſelbe thun werden, was ſie ſchon thaten, und die abermals Nachkommen hinterlaſſen werden, welche Daſſelbe thun. Die Menſch-

heit ſtünde dann ſtill auf ihrer Bahn. Darum kann ihr irdiſches Ziel nicht ihr höchſtes Ziel ſein. Nachdem einmal ein Menſchengeſchlecht auf der Erde da iſt, ſoll es freilich kein vernunftwidriges, ſondern ein vernünftiges Daſein haben, und zu Allem werden, wozu es auf der Erde werden kann. Aber warum ſollte es denn überhaupt da ſein, dieſes Menſchengeſchlecht? warum blieb es nicht im Schoße des Nichts? Die Vernunft iſt nicht um des Daſeins, ſondern das Daſein iſt um der Vernunft willen. Ein Daſein, das nicht durch ſich ſelbſt die Vernunft befriedigt und alle ihre Fragen löſt, iſt unmöglich das wahre Sein. Und dann: ſind denn auch wirklich die durch die Stimme des Gewiſſens gebotenen Handlungen die Mittel, den irdiſchen Zweck der Menſchheit herbeizuführen? werden denn immer die Abſichten erreicht, die wir bei dieſen Handlungen haben? Bedarf es nichts Weitres, als, das Beſte zu wollen, damit es geſchehe? O! die meiſten guten Entſchließungen gehen für dieſe Welt völlig verloren, und andere ſcheinen ſogar dem Zwecke entgegenzuwirken, den man ſich bei ihnen vorſetzte. Dagegen führen ſehr oft die verächtlichſten Leidenſchaften des Menſchen, ihre Laſter und ihre Unthaten das Beſſere ſicherer herbei, als die Bemühungen des Rechtſchaffenen, der nie Böſes thun will, damit Gutes daraus erfolge; und es ſcheint, daß das Weltbeſte, ganz unabhängig von allen menſchlichen Tugenden oder Laſtern, nach ſeinem eigenen Geſetze, durch eine unſichtbare und unbekannte Kraft, wachſe und gedeihe, ebenſo, wie die Himmelskörper, unabhängig von allen menſchlichen Bemühungen, ihre angewieſene Bahn durchlaufen; daß dieſe Kraft alle menſchliche Abſichten, gute und böſe, in ihren eignen höhern Plan mit fortreiße und, was für andere Zwecke unternommen wurde, übermächtig für ihren eigenen Zweck gebrauche.

Wenn alſo auch die Erreichung jenes irdiſchen Ziels die Abſicht unſres Daſeins ſein könnte, und der Vernunft dabei keine Fragen übrig gelaſſen würden, ſo wäre dieſer Zweck wenigſtens nicht der unſrige, ſondern der jener unbekannten Kraft. Wir wiſſen keinen Augenblick, was dieſen Zweck befördert; uns bliebe Nichts übrig, als, jener Kraft durch unſre Handlungen irgend einen Stoff, ganz gleich, welchen, hinzugeben, und es ihr zu überlaſſen, daß ſie denſelben, ihrem Zweck gemäß, bearbeite. Es würde zur höchſten Weisheit, uns nicht um Dinge zu bemühn, die uns Nichts angehen; zu leben, wie es uns jedesmal anwandelte, und den Erfolg ruhig jener Kraft zu überlaſſen. Das Sittengeſetz in unſrem Innern würde leer und überflüſſig und paßte ſchlechthin nicht in ein Weſen, welches nicht Mehr vermöchte und zu nichts Höherem beſtimmt wäre. Um mit uns ſelbſt einig zu werden, müßten wir der Stimme deſſelben den Gehorſam verſagen und ſie als eine verkehrte und thörichte Schwärmerei unterdrücken.

Nein! ruft der Philoſoph aus, ich will ihr den Gehorſam nicht verſagen! ich will ihr gehorchen, ſchlechthin, weil ſie gebietet! Dieſer Gedanke allein jedoch befriedigt ihn ebenfalls nicht. Schlechthin für Nichts, ſagt er, und um Nichts kann ich, als vernünftiges Weſen, nicht handeln. Soll ich jenen Gehorſam für vernünftig anerkennen, ſoll es wirklich die Vernunft ſein, die mir denſelben gebietet, nicht eine ſelbſterdichtete Schwärmerei, ſo muß dieſer Gehorſam doch irgend einen Erfolg haben und zu irgend Etwas dienen. Er dient nun offenbar nicht für den Zweck der irdiſchen Welt; es muß ſonach eine überirdiſche Welt geben, für deren Zweck er dient. Ich bin frei, und darum kann ein ſolcher Zuſammenhang der Urſachen und Wirkungen, wie ihn die irdiſche Welt uns zeigt, in welchem die Freiheit abſolut überflüſſig und

zwecklos iſt, nicht meine ganze Beſtimmung erſchöpfen. Ich ſoll frei ſein, denn nicht die mechaniſch hervorgebrachte That, ſondern die freie Beſtimmung der Freiheit, lediglich um des Gebotes und um keines andern Zweckes willen, (ſo ſagt uns die innere Stimme des Gewiſſens) dieſe allein macht unſren wahren Werth aus.

Es giebt alſo, außer und über der irdiſchen Welt, eine zweite, ewige Welt; in dieſer herrſcht der Wille, wie in jener die That. Durch den Willen, der ganz mein iſt und vollkommen von mir ſelbſt abhängt, bin ich ſchon jetzt ein Mitbürger jener ewigen Welt, des Reichs der Freiheit. Das, was ſie Himmel nennen, liegt nicht jenſeits des Grabes; es iſt ſchon hier um unſre Natur verbreitet und ſein Licht geht in jedem reinen Herzen auf. Nicht erſt, nachdem ich aus dem Zuſammenhange der irdiſchen Welt geriſſen ſein werde, werde ich den Eintritt in die überirdiſche erhalten; ich bin und lebe ſchon jetzt in ihr, weit wahrer, als in der irdiſchen, und das ewige Leben, das ich ſchon längſt in Beſitz genommen, iſt der einzige Grund, warum ich das irdiſche noch fortführen mag. In dieſe Welt greife ich durch meinen Willen ein; in ihr verfolge ich, nach einer feſten Regel, meinen Zweck, des Erfolgs ſicher, indem keine fremdartige Macht dort meinem Willen entgegenſteht. Daß in der Sinnenwelt mein Wille auch noch zur That wird, iſt lediglich das Geſetz dieſer ſinnlichen Welt; und welche Folgen auch dieſe That für die irdiſche Welt haben möge, für die andere Welt kann, ſobald nur der Wille wirklich gut war, nichts Anderes, als Gutes, aus ihr folgen. Selbſt für dieſe Welt gebietet mir nun allerdings mein Gewiſſen, ſo oft eine That ihren Zweck zu verfehlen ſchien, dieſelbe zweckmäßiger zu wiederholen. Ich verſuche dies; ich will, wie ich ſoll, und die neue That erfolgt. Es kann ſein, daß die Folgen dieſer neuen That in der Sinnen-

welt mir nicht erſprießlicher erſcheinen, als die der erſtern; aber ich bleibe ebenſo ruhig über ſie in Rückſicht der andern Welt, und für die gegenwärtige iſt es mir nur auferlegt, durch neues Wirken das vorhergehende zu verbeſſern.

Und ſo möchte es immer ſcheinen, daß ich durch mein ganzes irdiſches Leben das Gute in dieſer Welt nicht um ein Haar breit weiter bringe, aufgeben darf ich es doch nicht; nach jedem mislungenen Schritte muß ich glauben, daß doch der nächſte gelingen kann. Für jene Welt aber iſt kein Schritt verloren. Kurz, den irdiſchen Zweck befördere ich nicht lediglich um ſeiner ſelbſt willen und als letzten Endzweck, ſondern darum, weil mein wahrer, letzter Zweck, Gehorſam gegen das Geſetz, in der gegenwärtigen Welt ſich mir nicht anders darſtellt, denn als Beförderung jenes Zweckes. Ich dürfte dieſen Zweck aufgeben, wenn ſich das Geſetz mir jemals anders darſtellte, denn als Gebot, dieſen Zweck zu fördern; ich werde ihn wirklich aufgeben in einem andern Leben, in welchem das Gebot mir einen andern, hienieden völlig unbegreiflichen Zweck ſetzen wird. In dieſem Leben muß ich ihn befördern *wollen*, weil ich gehorchen muß. Ob er durch die That, die aus dieſem geſetzmäßigen Wollen erfolgt, wirklich befördert werde, iſt nicht meine Sorge. Ich bin nur für den Willen, der hienieden freilich nur auf den irdiſchen Zweck gehen kann, nicht aber für den Erfolg verantwortlich. Der Menſch muß einen über dieſes Leben hinausliegenden Zweck haben. Soll aber das gegenwärtige Leben, welches ihm dennoch aufgelegt wird, nicht völlig vergebens und unnütz ſein in der Reihe unſres Daſeins, ſo muß es ſich zu einem künftigen Leben wenigſtens verhalten, wie Mittel zum Zwecke. Nun giebt es in dieſem gegenwärtigen Leben Nichts, deſſen letzte Folgen nicht auf der Erde blieben, Nichts, wodurch es mit einem künftigen Leben zuſammenhängen könnte, außer

dem guten Willen, welcher hinwiederum in dieſer Welt, zufolge des Grundgeſetzes derſelben, an ſich Nichts fruchtet. Der gute Wille nur kann es ſein, er muß es ſein, durch den wir für ein anderes Leben und für das erſt dort uns aufzuſtellende nächſte Ziel deſſelben arbeiten. Die uns unſichtbaren Folgen dieſes guten Willens ſind es, durch die wir in jenem Leben erſt einen feſten Standpunkt, von welchem aus wir dann weiter fortrücken können, uns erwerben. Es iſt ſehr möglich, daß auch dieſes zweiten Lebens nächſtes Ziel durch endliche Kräfte ebenſo unerreichbar ſei, als das Ziel des gegenwärtigen Lebens es iſt, und daß auch dort der gute Wille als überflüſſig und zwecklos erſcheine. Aber verloren kann er dort ebenſowenig ſein, als er es hier ſein kann; denn er iſt das unabtrennbare Gebot der Vernunft. Seine nothwendige Wirkſamkeit würde ſonach in dieſem Falle uns auf ein drittes Leben hinweiſen, in welchem die Folgen des guten Willens aus dem zweiten ſich zeigen würden und welches folgende Leben in dieſem zweiten ebenſowohl auch nur geglaubt würde, wie wir jetzt das nächſte künftige Leben glauben.“

Wir haben bis hierher Fichte ſelbſt ſprechen laſſen, um den Gang ſeiner Ideen, welche allerdings mancherlei Widerſprüche und Verwicklungen enthalten, wenigſtens ſo authentiſch und rein, als möglich, darzuſtellen. Die weitere Entwicklung dieſer Anſichten laſſen wir aber nur im Auszuge folgen, da hier ein Misverſtehen des Philoſophen weniger nahe liegt. Der Menſch, ſagt alſo Fichte, ſchreitet ſtufenweiſe von einem Leben zum anderen vorwärts, dem erhabenen Ziele ſeiner Vernunft entgegen. Was ihn hierbei leitet und antreibt, iſt ſein ſittlicher Wille oder das Gebot ſeines Gewiſſens, ſeiner Vernunft. Allein ein ſittlicher Wille in dem Menſchen ſetzt einen höchſten ſittlichen Willen voraus,

deſſen Ausfluß er gleichſam iſt; ein Moralgebot kann nicht gedacht werden, ohne ein oberſtes und allgemeines Geſetz, welches den Geboten der Vernunft zu Grunde liegt. Dieſer oberſte Wille, dieſes allgemeine Geſetz der ſittlichen Welt iſt Gott. Gott iſt alſo kein Gegenſtand der Metaphyſik, ſondern der praktiſchen Philoſophie; kein für ſich beſtehendes, von der Welt getrenntes Einzelweſen, ſondern das allgemeine, bildende, belebende und regierende Prinzip der ſittlichen Welt, das innere Geſetz der menſchlichen Vernunft; er iſt, mit einem Worte, die moraliſche Weltordnung. Die religiöſen Dogmen von der Schöpfung und Erhaltung der Welt haben nur eine ſymboliſche oder moraliſche Bedeutung. Wenn wir von der Weltſchöpfung ſprechen, ſo meinen wir damit nur dies, daß Gott in uns die Idee der Pflicht gepflanzt hat, und daß dieſe Idee uns nöthigt, an das Daſein einer materiellen Außenwelt, als des Gegenſtandes unſrer pflichtmäßigen Handlungen, zu glauben. Wenn wir ſagen: Gott regiert die Welt, ſo bedeutet dies, daß Gott unſren Willen nach dem allgemeinen Weltzwecke leite und beſtimme. Wir leben in Gott und durch Gott; Gott iſt es, der in uns handelt; wir ſind unſterblich, indem wir an dem ewigen Leben Gottes theilnehmen, indem wir in jedem Augenblicke unſres irdiſchen Lebens uns durch den reinen, ſittlichen Willen über dieſe irdiſchen Verhältniſſe hinweg in eine höhere, ideale Ordnung der Dinge verſetzen können. So iſt denn aller Zweifel und alle Unruhe von uns genommen durch den Glauben an Gott. Alle Philoſophie fängt an mit dem Zweifel, erhebt ſich durch das Denken zum deutlichen und ſelbſtſicheren Wiſſen, und erlangt ihre Vollendung durch die ſittlichen und religiöſen Ideen, welche der Glaube ihr darbietet. Der Menſch gehorcht eine Zeit lang der dumpfen Nothwendigkeit; allmälig ſucht er ſich von dieſem unwürdigen Joche zu befreien, wird Idealiſt

und Skeptiker und ſtützt ſich auf ſein Selbſtbewußtſein, auf ſeinen freien Willen; allein zuletzt muß er doch zu einer höheren Macht, zu dem Willen Gottes ſeine Zuflucht nehmen.

Dies ſind die Hauptreſultate jener merkwürdigen Schrift über die Beſtimmung des Menſchen. Wie man ſieht, bilden dieſelben den Uebergang von der erſten Richtung der Fichteſchen Philoſophie zu der zweiten. Angelangt bei den letzten Conſequenzen ſeiner Fortſchrittsideen und eben im Begriff, wie es ſcheint, daraus ein vollſtändiges ſociales Syſtem der materiellen Intereſſen, des Induſtrialismus und der Civiliſation zu bilden, wirft ſich Fichte plötzlich mit einer gewaltſamen Bewegung auf die entgegengeſetzte Seite und verſenkt ſich in einen ſchwärmeriſchen Myſticismus. Nachdem er zuerſt als letzten Zweck des menſchlichen Daſeins die Entwicklung der induſtriellen Thätigkeit, die Ausbildung aller Körper- und Geiſteskräfte, die Benutzung und Verſchönerung der Erde, mit einem Worte, die Civiliſation, dargeſtellt hat, zwingt er plötzlich den Menſchen, allen dieſen Zwecken zu entſagen, gleichgültig zu ſein gegen die Güter der Erde, gegen die Freude an der Arbeit, gegen die Fortſchritte der Civiliſation. Nachdem er die Idee der Freiheit, der Selbſtbeſtimmung für die höchſte Idee der menſchlichen Vernunft erklärt, beraubt er dieſe Vernunft ihrer Freiheit, indem er ſie zu einem bloßen Theil oder Organ des göttlichen Willens oder der ſittlichen Weltordnung macht.

Fichte ſucht dieſe veränderte Richtung ſeiner Ideen durch zwei Gründe zu rechtfertigen. Zuerſt beruft er ſich auf die Unvollkommenheit jenes irdiſchen Zweckes, der Entwicklung unſrer Thätigkeit. Denn, ſagt er, dieſe Entwicklung kann nicht ins Unendliche fortſchreiten, ſie muß einmal ein Ende haben, es muß eine Zeit kommen, wo es keine ſociale Verbeſſerungen mehr auszuführen, keine uncivilisirte Völker mehr

zu civiliſiren, keine vollkommenere Formen mehr für die Gegenſtände unſrer induſtriellen Thätigkeit zu erfinden giebt. Zweitens aber, ſagt Fichte, ſelbſt abgeſehen von dieſem erſten Einwurfe, iſt auch überhaupt ein ſolcher materieller Zweck unverträglich mit dem Geſetz unſrer Vernunft, welche es nicht mit der Vervollkommnung unſrer ſinnlichen, ſondern unſrer geiſtigen oder ſittlichen Natur zu thun hat.

Was den erſtern dieſer beiden Gründe anlangt, ſo ſcheint uns, daß Fichte hierbei von einer Vorausſetzung ausgeht, welche weder durch die Erfahrung, noch durch irgend ein klar erkanntes Geſetz unſres Bewußtſeins gerechtfertigt wird. Woher weiß Fichte, daß die Ausbildung der Kräfte und Einſichten des Menſchen, daß die politiſchen und die ſocialen Verbeſſerungen, daß die induſtrielle Entwicklung, daß, mit einem Worte, der Kulturfortſchritt der Menſchheit jemals an ein Ziel gelangen werde, wo ein weiteres Vorwärtsſtreben unmöglich iſt? Woher ſchließt Fichte, daß die wiſſenſchaftliche Unterſuchung, daß die mechaniſche oder chemiſche Analyſe und Syntheſe jemals die Stoffe, welche die Natur ihnen bietet, erſchöpfen werden? Die Erfahrung zeigt uns gerade das Gegentheil von Dem, was Fichte behauptet; ſie liefert uns täglich neue Beweiſe der unendlichen Theilbarkeit, der inneren Stetigkeit der Materie; ſie belehrt uns, daß jedes wiſſenſchaftliche Syſtem, wie vollkommen es auch erſcheine, dennoch einer immer größern Vervollſtändigung, Berichtigung und Ausführung fähig iſt; daß jede politiſche Reform nur der erſte Schritt zu einer neuen Reform iſt, und daß, indem wir ein Bedürfniß unſrer Natur oder eine Sehnſucht unſres Herzens befriedigen, wir nur eine Menge neuer Bedürfniſſe und neuer Wünſche hervorrufen; mit einem Worte, daß der, dem Menſchen eingepflanzte **Trieb zur Thätigkeit, zum Schaffen und zum Verbeſſern**

ebenſowenig Schranken hat, als die Stoffe, die er bearbeitet.

Allein Fichte ſtützt ſich noch auf einen zweiten Grund, um zu beweiſen, daß die irdiſche Glückſeligkeit und Civiliſation nicht der wahre Zweck des menſchlichen Lebens ſein könne. Er beruft ſich nämlich auf das einfache, rein geiſtige Weſen der Vernunft. Hierdurch ſtellt ſich Fichte wieder auf den Kantſchen Standpunkt; ja, er geht in gewiſſer Hinſicht noch weiter, als Kant, indem er als den höchſten Zweck des Menſchen nicht die Harmonie der Tugend und der Glückſeligkeit darſtellt, ſondern lediglich den Sieg der Vernunft über die Sinne und Triebe des Menſchen. Er iſt alſo in noch weit höherem Grade, als Kant, Spiritualiſt, ja, man könnte ſeine Anſicht eine myſtiſche nennen. Wir haben eine Widerlegung des Spiritualismus ſchon bei der Beurtheilung des Kantſchen Moralſyſtems verſucht. Wir haben deſſen Widerſpruch mit unſrem Bewußtſein aufgezeigt und haben zugleich nachgewieſen, daß es zur Leitung unſres Willens keiner fremdartigen, überſinnlichen Triebfeder bedürfe, daß vielmehr unſre ſinnliche Natur ſelbſt die beſte Triebfeder in ſich enthalte, nämlich, den Trieb nach unendlicher Thätigkeit und Entwicklung. Wir verweiſen deshalb, um uns nicht wiederholen zu müſſen, auf die dort gegebene Beweisführung und wollen hier nur einige der hauptſächlichſten Widerſprüche aufzeigen, welche wir in der Theorie Fichtes zu entdecken glauben.

Fichte ſtellt den Grundſatz auf, der Menſch müſſe ſich ins Unendliche fort vervollkommnen; er nimmt deshalb an, daß der Menſch aus einem Leben ins andere, aus einem Zuſtand der Vervollkommnung in einen noch höheren übergehe; gleichwohl ſagt er, der Menſch könne ſchon hier, in jedem Augenblicke, der vollkommnen Seligkeit und des ewigen

Lebens genießen, ſobald er nur durch einen Act ſeines ſittlichen Willens ſich zur Einheit mit ſeiner Vernunft und mit dem höchſten, göttlichen Willen erhebe.

Sodann aber, worin beſteht denn jene fortſchreitende Vervollkommnung, welche Fichte für die Vernunft in Anſpruch nimmt? durch welche Mittel geht ſie vor ſich? Wir entwickeln unſre Vernunft, ſagt Fichte, durch die Beziehungen, die wir zu den materiellen Dingen auf dieſer Erde haben. Wenn dieſe Entwicklung einen beſtimmten Grad erreicht hat, ſo gehen wir in ein anderes Leben, auf ein anderes Gebiet der Thätigkeit über und ſetzen hier das Werk unſrer ſittlichen Vervollkommnung mit erhöhter Kraft fort. Alle dieſe Daſeinsformen ſollen, nach Fichtes Erklärung, unſrem gegenwärtigen Leben auf der Erde ähnlich ſein; unſre Vernunft ſoll ſich immerfort von einer Körperwelt umgeben ſehen, gegen welche ſie mit aller Macht ankämpfen muß. Allein wie kann unſre ſinnliche Natur unſrer Vernunft bei ihrer Vervollkommnung behülflich ſein, da doch dieſe Vervollkommnung in einer Bekämpfung der ſinnlichen Natur beſteht? Welchen Zweck ſoll es haben, daß unſre Vernunft, nachdem ſie in dieſem gegenwärtigen Leben die körperlichen Triebe und Neigungen ſich unterworfen hat und dadurch Eins mit Gott geworden iſt, denſelben Kampf gegen eine andere Art von Trieben von Neuem zu kämpfen hat? Es läßt ſich durchaus nicht begreifen, wie die Ausbildung unſrer Vernunft in dem einen Leben ihre Kraft oder Vervollkommnungsfähigkeit für das andere Leben erhöhen könne, da doch die Vollkommenheit der Vernunft, nach Fichtes Ausſpruch, lediglich in der Reinheit und Stärke des Willens, d. h. eines von allen irdiſchen und materiellen Beziehungen völlig verſchiedenen Vermögens beſtehen ſoll.

Endlich aber, welches iſt die Natur jenes göttlichen

Willens, auf welchen, nach Fichte, unſre Vernunft ſich bei allen ihren Handlungen ſtützen ſoll? Iſt es der Wille eines perſönlichen Weſens, eines Subjects? Aber Fichte ſcheint die Idee eines perſönlichen Gottes, die er ſchon in einer früheren Abhandlung: „Ueber den Grund unſres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (in ſeinem Philoſ. Journal 1798), ausdrücklich abgewieſen hatte, auch hier noch nicht anzuerkennen. Oder verſteht er unter jenem Willen blos eine allgemeine Kraft, welche alle Theile der Welt durchdringt, belebt und beſeelt? Aber gleichwohl ſchreibt Fichte dieſem höchſten Willen eine rein moraliſche Aufgabe zu. Er ſoll keine ſchöpferiſche oder bildende Kraft ſein, im materiellen Sinne, ſondern blos ein bewegendes, regelndes Prinzip der moraliſchen Welt. So wäre es alſo wohl eine Art von vorherbeſtimmter Harmonie, ähnlich der von Leibnitz angenommenen, ein allgemeines Geſetz, welches in allen Individuen wirkſam iſt und ſie nach dem gleichen Ziele zu ſtreben zwingt? Allein, wie ſtimmt die Vorausſetzung eines ſolchen allgemeinen Geſetzes zu der Freiheit und Autonomie der praktiſchen Vernunft? Entweder iſt dieſes allgemeine Geſetz völlig Eins und Daſſelbe mit der menſchlichen Vernunft; aber wozu dann der Begriff einer allgemeinen Weltordnung, eines göttlichen Willens? warum bleibt Fichte dann nicht bei der urſprünglichen Idee des reinen Ich, der Vernunft ſtehen? Oder, ſollen wir annehmen, daß jenes allgemeine Geſetz und die Vernunft des Menſchen verſchieden ſind? Dann würde aber die Vernunft einer äußeren Triebfeder gehorchen; ſie wäre nicht abſolut frei. In dem Kantſchen Syſteme dient der Begriff: Gott, zur Auflöſung des Problems des höchſten Gutes, zur Vermittlung der materiellen Glückſeligkeit mit der ideellen Tugend; bei Fichte dagegen fällt dieſer Begriff nothwendig mit der Idee des Ich zuſammen.

Es iſt bekannt, daß Fichte, auf Grund des ſchon oben erwähnten Aufſatzes über die göttliche Weltregierung, in welchem er ausſprach, daß unter dem Begriff: Gott, nicht ein perſönliches Weſen über der Welt, ſondern nur die moraliſche Weltordnung ſelbſt verſtanden werden dürfe, des Atheismus angeklagt und, auf die wiederholten Vorſtellungen der kurfürſtlich ſächſiſchen Regierung bei der weimarſchen, von ſeiner Stelle als Profeſſor der Philoſophie in Jena entlaſſen wurde, daß er aber in Preußen, deſſen Regierung hierin freiſinniger und aufgeklärter handelte, als das weimarſche Miniſterium (obgleich das Letztere unter ſeinen Mitgliedern einen Goethe und einen Herder zählte), Aufnahme fand und ſpäter einen Lehrſtuhl der Philoſophie an der neu begründeten Univerſität zu Berlin erhielt. Fichte hat auf die gegen ihn erhobenen Anſchuldigungen in zwei beſonderen Schriften geantwortet, der „Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus; eine Schrift, die man zu leſen bittet, ehe man ſie confiscirt;" und dem „Verantwortungsſchreiben an die Regierung." In dieſen beiden Vertheidigungsſchriften ſucht Fichte zu beweiſen, daß der von ihm aufgeſtellte Begriff von Gott der einzige dieſes erhabenen Weſens würdige ſei, weil er ſich von allen den anthropomorphiſtiſchen und anthropopathiſchen Vorſtellungen frei erhalte, mit denen gewöhnlich die Metaphyſik die Idee eines höchſten Weſens umgebe; weil er Gott nur ſittliche Eigenſchaften beilege und ihn für das bewegende Prinzip der fortſchreitenden Entwicklung der Menſchheit erkläre.

Mit der Vertreibung Fichtes von Jena beginnt auch in ſeinem innern Leben eine neue Periode. Die gewaltſame Wendung ſeines äußeren Geſchicks konnte nicht ohne Einfluß auf ſeine geiſtige Richtung und Stimmung bleiben. Die Unterbrechung ſeiner praktiſchen Thätigkeit und ſeiner Einwirkung

auf einen zahlreichen Kreis von Schülern — worin er in Jena seine höchste Befriedigung und den Impuls zur Verfolgung seiner praktischen Richtung gefunden hatte —; die Einsamkeit und Abgeschiedenheit, worin er während der ersten Zeit seines Aufenthalts in Berlin lebte; alles Dies war wohl geeignet, eine neue Durchbildung seiner speculativen Ansichten und eine Entwicklung mancher Ideen, die vorher unausgebildet in ihm geschlummert hatten, zu fördern. Zudem war Fichte einer von den Geistern, die durch einen gewaltsamen Drang des Schaffens und Reformirens leicht auf Extreme geführt werden und dann ebenso leicht, an einem Extreme angelangt, in das entgegengesetzte überspringen, ohne selbst den Widerspruch in ihrer Handlungsweise inne zu werden. Fichte hatte, in seinen bisher genannten Schriften, alle Consequenzen seiner Ichlehre, nach ihrer praktischen und skeptischen Seite hin, erschöpft. Sein Bestreben, durch seinen Idealismus die Wissenschaft und das Leben umzugestalten, war, in seinen Wirkungen nach Außen, auf einen Widerstand gestoßen, der ihn empfinden ließ, daß der allgemeine Gang der Dinge nicht durch *eines* Menschen Kraft aus seinen Bahnen gerissen werde; daß ein allgemeineres, höheres Gesetz der Entwicklung die Welt regiere. Jemehr er nun, bei der Unterbrechung seiner äußern, unmittelbar wirksamen Thätigkeit, auf die blos speculative Betrachtung und Selbstbesinnung angewiesen war, desto mehr trat ihm das eigne Ich vor jenem allgemeinen Gesetze alles Seins und Geschehens zurück, und da er gleichwohl die Idee, Alles in *einem* absoluten Acte des Erkennens zu erfassen, nicht aufzugeben vermochte, so mußte auch jenes Gesetz sich ihm wieder unter dem Bilde einer absoluten, einfachen Substanz darstellen; der Begriff des absoluten Ich mußte sich zum Begriff eines absoluten Urwesens aller Dinge erweitern, die Idee der

Selbſtanſchauung zur Idee der Anſchauung eines höhern Seins, in dem das Ich ſich ſelbſt, als in ſeinem eigentlichen, realen Urgrunde, wiederfindet. So ging die idealiſtiſch praktiſche Richtung Fichtes allmälig über in eine myſtiſche.

Mystiſche Richtung Fichtes.

Die meiſten Geſchichtſchreiber der Philoſophie haben Fichten die Veränderung ſeiner Anſichten als einen förmlichen Abfall von ſeinen früheren Grundſätzen ausgelegt. Nach unſrer Anſicht iſt jedoch dieſe neue Geſtalt der Fichteſchen Philoſophie das natürliche Reſultat der weitern Ausbildung ſeiner urſprünglichen Richtung, und wir glauben die Spuren derſelben ſchon in ſeinen früheren Schriften an mehrern Orten zu entdecken, wenn ſie auch erſt in den ſpäteren deutlicher und vollſtändiger zu Tage kommen. Die Grundidee des Fichteſchen Syſtems, die Idee des abſoluten Ich, enthielt, wie wir geſehen haben, zweierlei verſchiedene Richtungen in ſich, das Prinzip der Identität, ein dogmatiſches Prinzip, und das Prinzip der Thätigkeit oder Freiheit, dem eine praktiſche und kritiſche Tendenz zu Grunde lag. In den praktiſchen Schriften Fichtes war das dogmatiſche Prinzip dem praktiſchen untergeordnet und trat nur in einzelnen Andeutungen hervor; allein es war doch immerhin vorhanden und übte einen, wenn auch geheimen, doch unverkennbaren Einfluß auf den Geiſt des Philoſophen; es bedurfte daher nur der ſo eben von uns geſchilderten Veranlaſſung, um dieſen Einfluß bis zu der Höhe zu ſteigern, daß das dogmatiſche Element ſich zu einer förmlich myſtiſchen Richtung entwickelte.

Die myſtiſchen Anſichten Fichtes finden ſich hauptſächlich in folgenden fünf Schriften niedergelegt: in der „An-

weiſung zum ſeligen Leben" oder: „Religionslehre;" den „Vorleſungen über das Weſen des Gelehrten," der „Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe," den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters," endlich, in der „Staatslehre." Die erſte dieſer Schriften, die Religionslehre, enthält ein vollſtändiges Religionsſyſtem, welches ſich, nach der eigenen Erklärung des Verfaſſers, auf die poſitiven Dogmen des chriſtlichen Glaubens und insbeſondere auf die Johanneiſchen Anſichten ſtützt. Fichte geht darin von der Idee aus, daß die Seligkeit aller endlichen Weſen in der Liebe zu Gott, als dem einzigen wahren Sein und in der Erhebung über die Welt beſtehe, weil dieſe Nichts, als Schein, Vergängliches, Unweſentliches enthalte. Es giebt kein wahres Sein außer Gott, ſagt Fichte. Alles, was iſt, iſt nur inſofern, als es an dem Sein Gottes Theil nimmt. Gott iſt das reine Sein, die abſolute Einheit und Identität. Dieſes reine Sein reflectirt ſich ſelbſt in einem Andern; die Einheit wird Vielheit; Gott offenbart ſich, erſcheint in der Welt; die Welt ſpaltet ſich wieder in eine Mannigfaltigkeit von Einzelweſen, welche aber ſämmtlich nur Erſcheinungsformen des einfachen Weſens Gottes ſind.

Es giebt für die Betrachtung dieſer Erſcheinungswelt fünf verſchiedene Standpunkte: erſtens, den Standpunkt der Sinnlichkeit; zweitens, den der Abſtraction; drittens, den des Gefühls; viertens, den religiöſen; fünftens, den wahrhaft wiſſenſchaftlichen oder philoſophiſchen, der alle frühere in ſich ſchließt. Auf dem Standpunkt der Sinnlichkeit betrachten wir die Außendinge blos nach ihrem materiellen Daſein. Weiterhin abſtrahiren wir davon und bilden uns die Idee eines allge-

meinen, formalen Sittengeſetzes, welches unſre Handlungen beſtimmen ſoll. Dies iſt der Geſichtspunkt Kants und derſelbe, auf dem ſich Fichte in ſeiner erſten Periode befand. Auf einem noch höheren Standpunkte handeln wir unmittelbar nach dem innern Antriebe unſres Gefühls, aus Begeiſterung für das Gute, Wahre und Schöne; Muſter hierfür ſind Plato und Jacobi. Durch die Religion lernen wir ſodann alle unſre Vorſtellungen und Handlungen auf Gott, als den oberſten Grund alles Seins, beziehen. Allein erſt die Wiſſenſchaft lehrt uns dieſes göttliche Sein und unſer Verhältniß zu ihm klar erkennen und vollſtändig begreifen.

Die drei letzten Geſichtspunkte müſſen ſtets vereinigt ſein, um ein vollſtändiges Reſultat zu liefern, denn Wiſſenſchaft und Religion enthalten an ſich keinen Antrieb zum Handeln, und doch iſt der Menſch nicht blos zum Denken und zur Selbſtbeſchauung, ſondern ganz vorzüglich zu einem thätigen Leben beſtimmt.

Der höchſte Zweck des menſchlichen Daſeins und der einzige Weg zu einem wahrhaft ſeligen Leben beſteht alſo in der ſtufenweiſen Entwicklung des Geiſtes, in der allmäligen Erhebung von dem ſinnlichen Daſein bis zu der vollkommnen Einheit mit Gott und der reinen Anſchauung ſeines ewigen Weſens. So lange der Menſch nur ſeinen ſinnlichen Trieben gehorcht, kennt er auch nur die flüchtigen und unvollkommenen Freuden des irdiſchen Daſeins. Wenn er dieſe ſinnlichen Triebe durch den ſtrengen Gehorſam gegen ein Sittengeſetz überwindet, ſo mag er wohl ſich einer vollkommenern Apathie oder Gemüthsruhe erfreuen, die ebenfalls, wenigſtens nach dem Zeugniß der Stoiker, eine gewiſſe Wolluſt in ſich ſchließt. Allein das wahre Glück des Lebens, die wahre und dauernde Seligkeit erſchließt ſich dem Menſchen erſt dann,

wenn er im freien Entſchluß durch Wiſſenſchaft und Religion mit Gott vereinigt iſt. Der Menſch, welcher Gott vollſtändig erkannt hat und ihn wahrhaft liebt, findet in ſeinen Handlungen und Ideen die höchſte und reinſte Befriedigung. Er handelt nicht mehr nach dem ſtrengen Pflichtgebote, denn, wie es Schiller in ſeinem Gedicht: „Das Ideal und das Leben," ſo ſchön ausdrückt:

„Des Geſetzes Feſſel bindet
Nur den Sclavenſinn, der ſie verſchmäht,
Mit des Menſchen Widerſtand verſchwindet
Auch des Gottes Majeſtät."

Der religiöſe Menſch erblickt überall die Spuren des heiligen Waltens Gottes. Er findet überall in der Welt Harmonie, Ordnung, Schönheit. Der Menſch, welcher durch die Ideen der Wiſſenſchaft aufgeklärt iſt, vermag ſogar an dieſem großen Werke der göttlichen Weisheit mitzuarbeiten und die organiſche Entwicklung der Wiſſenſchaft, der Kunſt und des Staates durch ſeine lebendige Theilnahme zu fördern.

In einer ſpätern Bearbeitung der Wiſſenſchaftslehre: „die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe dargeſtellt," wird ebenfalls die Erhebung über die irdiſchen Dinge, den gewöhnlichen Gegenſtand unſrer Aufmerkſamkeit und unſres Intereſſes, und die Vereinigung mit Gottes ewigem Sein als der Zweck alles Wiſſens und Thuns dargeſtellt, und mit den Worten geſchloſſen: „So endet denn die Wiſſenſchaftslehre in einer Weisheitslehre, d. h. in dem Rath, nach der in ihr erlangten Erkenntniß, durch welche ein ſich ſelbſt klarer und auf ſich ſelbſt ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille allein möglich iſt, ſich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben, nicht dem in ſeiner Nichtigkeit dargeſtellten

Leben des blinden und unverständigen Triebes, sondern dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben.“

Dieselben Ideen finden wir wieder in Fichtes: „Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten.“ Nach dem Titel dieses Buches zu urtheilen, sollte man meinen, dasselbe sei blos eine weitere Ausführung der früheren Abhandlung: „über die Bestimmung des Gelehrten.“ Allein bei näherer Prüfung ergiebt sich ein beträchtlicher und merkwürdiger Unterschied zwischen diesen beiden Schriften. In der früheren Schrift stellte Fichte, wie wir gesehen haben, den Gelehrten an die Spitze der allgemeinen Kulturbewegung, der socialen und industriellen Vereinigung der Menschen. In den späteren Vorlesungen aber über das Wesen des Gelehrten macht er denselben zum Führer der Menschen auf dem Pfade zur Seligkeit, d. h. zur Anschauung des göttlichen Seins und zur Erhebung über die irdischen Zwecke. Dort ist der Gelehrte ein St. Simonistischer Priester, hier ist er ein christlicher Weiser und Lehrer.

Fichte hat seine mystischen Ansichten auch auf die Geschichte und den Staat angewendet. In seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters,“ einer Reihe von Vorlesungen, welche er im Winter von 1804 zu 1805 zu Berlin vor einem größeren Publicum hielt, theilt er die ganze Geschichte des menschlichen Geschlechts in fünf Perioden. Die erste Periode ist die der Unschuld. In dieser Periode gehorchten die Menschen noch blindlings ihrem natürlichen Instinct, ohne selbst nur die Ahnung einer höheren Bestimmung ihres Daseins zu haben. Aus diesem Naturzustande der Unschuld und der allgemeinen Gleichheit entwickelt sich, als zweite Phase, in dem äußeren Leben der Menschen, die sociale Ungleichheit, in ihrem inneren Bewußtsein, der Gegensatz des Guten und Bösen. Einzelne kräftige Geister,

durch Verſtand oder Körperſtärke den Andern überlegen, erheben ſich zu Führern und Geſetzgebern. Die natürliche Freiheit wird äußerlich durch Geſetze, innerlich durch die erwachende Stimme des Gewiſſens beſchränkt. Allein der Freiheitstrieb empört ſich gegen den Despotismus der Herrſcher und die Willkühr der Geſetzgebung. Die individuellen Leidenſchaften und Meinungen triumphiren über das Anſehen der Geſetze und der öffentlichen Gewalten; Wahrheit, Tugend, Sitte werden leere Namen bei der allgemein herrſchenden Verwirrung und Geſetzloſigkeit. Dieſer Zuſtand der Anarchie bildet die dritte Periode der Menſchengeſchichte. Da erhebt die Vernunft ihre Stimme und ſtellt die geſtörte Ordnung wieder her, indem ſie die Menſchen über ihre Beſtimmung aufklärt und ihnen im Innerſten ihres eigenen Bewußtſeins ein klares und wandelloſes Geſetz zeigt, als ſichere Richtſchnur und feſten Haltpunkt ihrer Handlungen. Dieſer Sieg der Erkenntniß über die Verwirrung und Ordnungsloſigkeit bezeichnet die vierte Stufe in der Entwicklung des Menſchengeſchlechts. Die fünfte Periode endlich findet die Menſchheit im vollen Beſitz dieſer Vernunftideen, eifrig bemüht, dieſelben durch die ſchöpferiſche Kraft des höheren, göttlichen Geiſtes unter organiſchen und dauernden Formen ins Leben einzuführen. Das iſt die Zeit, wo Wiſſenſchaften und Künſte ſich in höchſter Blüthe entfalten, wo der Staat und die Geſellſchaft auf feſten, unerſchütterlichen Grundlagen neubegründet werden, wo die ganze Menſchheit, am Ziel ihrer langen Laufbahn angelangt, noch einmal alle die früheren Stufen ihrer Entwicklung überſchaut, und ſich zum klaren Bewußtſein der großen Aufgabe erhebt, welche ſie durch jene fortſchreitende Vervollkommnung erfüllt hat. Dann beginnt das goldene Zeitalter vollkommener Glückſeligkeit für die Menſch-

heit, die Zeit des Reiches Gottes auf der Erde. Für uns ist diese Zeit noch eine künftige, vielleicht entfernte, denn unser Zeitalter bildet erst den Uebergang aus der dritten Periode in die vierte; die Vernunft beginnt eben erst sich Bahn zu brechen; sie kämpft noch mit dem Leichtsinn, den Leidenschaften und Irrthümern der Individuen, wie mit den Misbräuchen veralteter gesellschaftlicher Zustände.

In der „Staatslehre," einem nach des Verfassers Tode herausgegebenen Werke, welches die Vorträge enthält, die er im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin hielt, sind die Ansichten über den Staat und die Geschichte in noch engere Beziehung zu den religiösen Dogmen gesetzt. Fichte unterscheidet hier zwei Hauptperioden in der Geschichte der Menschheit: das Alterthum und die moderne Zeit. Der Charakter des Alterthums besteht, nach Fichte, in dem Walten eines bewußtlosen und unfreien Schicksals, in der blinden Abhängigkeit der Massen von einer höheren Autorität und von Denen, welche sich als Vertreter und Auserwählte dieser höhern Autorität darstellen. Das Prinzip der Neuzeit dagegen ist die Freiheit. Die alten Völker gehorchten blindlings den Gesetzen, welche ihre Könige oder Priester ihnen im Namen der Gottheit auferlegten; sie wagten nicht, die Vernunftmäßigkeit dieser Gesetze zu untersuchen; sie ließen sich durch eine Art von Schicksalsidee leiten, ohne über ihren wahren Vortheil oder ihre Bestimmung nachzudenken. Als das Nachdenken und der Zweifel sich der Menschen bemächtigte, da war es um die alte Welt geschehen; eine neue Zeit, die Zeit des Christenthums, trat an ihre Stelle. Das Christenthum stützt sich ebenfalls auf den Glauben, auf die Hingebung an die höhere Macht eines übersinnlichen Wesens; allein dieser Glaube unterdrückt nicht die Freiheit und Vernunft des Menschen, wie es der

blinde Naturinſtinct in der alten Welt that, ſondern er iſt vielmehr Eins mit dieſer Freiheit, ihr höchſtes und eigenſtes Product. Die poſitiven Glaubensſätze der chriſtlichen Religion ſind nichts Anderes, als die, unter einer äußern, geſchichtlichen Form auftretenden Selbſtoffenbarungen unſrer Vernunft; der höchſte Zweck und Gegenſtand der chriſtlichen Lehre iſt die moraliſche Freiheit des Menſchen. In dem Vernunftſtaate oder dem auf chriſtliche Prinzipien gegründeten Staate handelt jeder Einzelne recht, aus Gehorſam gegen den heiligen Willen Gottes, den ſeine eigene Vernunft ihm offenbart. Die Geſetze, die Sitten, die politiſchen Einrichtungen und die öffentliche Erziehung, Alles wirkt darauf hin, dieſen Trieb zum Guten und Rechten in dem Einzelnen zu erwecken. Die öffentlichen Gewalten können dann ihr Amt niederlegen, da es keines äußeren Zwanges mehr bedarf, um die Menſchen zur Erfüllung ihrer Pflicht, zur Beobachtung der Geſetze anzuhalten. Der Staat wird nicht mehr ein äußeres Rechtsinſtitut ſein, auf poſitive Geſetze und Strafen gegründet, ſondern eine, auf der ſittlichen Freiheit der Menſchen und ihrer Liebe zu Gott ruhende Theokratie.

So wiederholt ſich in allen Schriften aus der ſpätern Periode Fichtes dieſe Beziehung aller Dinge auf Gott; dieſe myſtiſche Verklärung aller irdiſchen Verhältniſſe durch die Idee einer überſinnlichen Welt; dies Beſtreben, überall das Ueberſinnliche in dem Sinnlichen wiederzufinden und abzubilden. Dazwiſchen brechen allerdings oft die früheren, praktiſchen, auf das Irdiſche und Gegenwärtige gerichteten Tendenzen durch. Man ſieht, daß der Philoſoph, über jener Sehnſucht nach einer höheren Welt, keineswegs die Intereſſen des ihn umgebenden Lebens, die großen Fragen ſeiner Zeit und ſeines Volkes vergeſſen hat. Allein eben dieſe Ver-

miſchung fremdartiger Geſichtspunkte, dieſes Beſtreben, Kulturfragen der Gegenwart durch Hereinziehung einer zukünftigen, überſinnlichen Welt zu löſen, macht die zweite Phaſe der Fichteſchen Philoſophie häufig in ihren Anſichten unklar, in ihren Reſultaten unfruchtbar.

Die äußeren Verhältniſſe, unter denen dieſe zweite Phaſe in dem Geiſtesleben Fichtes ſich entwickelte und zu ihrem Abſchluß kam, haben unſtreitig nicht Wenig dazu beigetragen, ihm eine ſolche Richtung auf ein höheres Prinzip zu geben, in welchem der menſchliche Geiſt, bei ſeinem Kampfe mit den äußeren Verhältniſſen, einen Stützpunkt finden, welchem er vertrauensvoll die Entwicklung und Geſtaltung ſeines und des allgemeinen Lebens der Menſchheit überlaſſen könne. Die franzöſiſche Revolution, längſt ſchon ihren glorreichen Anfängen entfremdet und zur wilden Anarchie ausgeartet durch die Verkehrtheit und Selbſtſucht der Parteien, war in ihrem Laufe gehemmt worden durch den mächtigen Geiſt Bonapartes, der ſich zum Meiſter der entfeſſelten Bewegung machte und ſie unter das Geſetz ſeines gewaltigen Herrſcherwillens beugte. Das Reich der Freiheit und Gleichheit löſte ſich auf in einen militäriſchen Despotismus; die repräſentativen Formen wurden ein gefügiges Werkzeug in den Händen des jugendlichen Feldherrn, deſſen wunderähnliche Kriegsthaten das franzöſiſche Volk blendeten und betäubten. Daſſelbe Volk, welches eben noch ſo ſtolz und ſo eiferſüchtig auf ſeine wiedereroberten Rechte und Freiheiten war, gab alles Dies um den flüchtigen Glanz eines Ruhmes hin, den es mit einer unrühmlichen Knechtſchaft erkaufte, und ließ ſich widerſtandslos von dem tyranniſchen Willen eines Einzigen beherrſchen, weil dieſer Einzige ein Genie war, weil er der nationalen Leidenſchaft der Eitelkeit durch den blendenden Schimmer ſeiner kriegeriſchen Thaten ſchmeichelte.

Selbſt in Deutſchland gab es nicht Wenige, die ſich von der Größe und dem Genie Napoleons begeiſtern ließen. Doch erkannten die Hellerſehenden bald die verderblichen Folgen, mit denen die ſchrankenloſe Macht dieſes außerordentlichen Geiſtes die Freiheit, nicht allein der franzöſiſchen Nation, ſondern auch der andern Nationen, bedrohte. Es exiſtirt aus jener Zeit ein Urtheil Fichtes über Napoleon, worin der Philoſoph ſowohl die Urſachen der wunderartigen Erfolge dieſes Genies und beſonders ſeines allmächtigen Einfluſſes über die Gemüther ſeiner Nation, als auch der Gefahren der Concentration einer ſo ungeheuren Macht in der Hand eines ehrgeizigen, nur von der Idee ſeiner Selbſtvergrößerung und Selbſtverherrlichung beherrſchten, und eben durch dieſe einſeitige, egoiſtiſche Conſequenz ſeines eiſernen Willens ſich Alles dienſtbar machenden Mannes mit großem Scharfblicke ſchildert, und zugleich Andeutungen giebt, mit welchen Waffen dieſer Macht entgegenzutreten ſein möchte.

Dieſe Befürchtungen ſollten nur zu bald in Erfüllung gehen. Deutſchland ward von den ſiegreichen franzöſiſchen Armeen überſchwemmt; das heilige römiſche Reich, lange ſchon in ſich ſelbſt geſpalten, hörte auf zu ſein; ein Theil von Deutſchland ward dem franzöſiſchen Reiche einverleibt, ein anderer mittelbar unter die Oberhoheit Napoleons geſtellt, durch die Gründung des Rheinbundes, deſſen Protector der Kaiſer der Franzoſen ward; Oeſtreich erfuhr harte Demüthigungen; Preußen ſah ſich der Vernichtung nahe gebracht. Zu gleicher Zeit wurde der deutſche Nationalgeiſt durch den brutalen Uebermuth des Siegers aufs Tiefſte verletzt. Statt der Freiheit, durch deren Verheißung man anfangs die Beſiegten anzulocken verſucht hatte, ſahen ſich dieſe bald der härteſten Knechtſchaft preisgegeben. Ganz beſonders aber traf der Haß und die Tyrannei Napoleons die deutſchen Univerſi-

täten, dieſe alten Schutzgöttinnen des germaniſchen Geiſtes. Daher ging auch der Widerſtand gegen den Druck der Napoleoniſchen Herrſchaft hauptſächlich von den Univerſitäten, und namentlich den preußiſchen, aus. Fichte war einer der Erſten, welche die ſtudirende Jugend zur Vertheidigung der Denkfreiheit und ihrer Sitze, der Univerſitäten, zur Rache und Abwehr der Schmach, welche die fremden Eroberer auf den altehrwürdigen Namen der germaniſchen Nation gehäuft hatten, unter die Waffen riefen. Im Jahre 1808 hielt Fichte, mitten in dem von feindlichen Soldaten beſetzten Berlin, vor einer zahlreichen Verſammlung aus allen Ständen ſeine donnernden „Reden an die deutſche Nation", in denen er den Nationalgeiſt zu wecken und zu befeuern, die Größe und die Tugenden der alten Germanen den entarteten Enkeln ins Gedächtniß zu rufen, vor Allem aber den verderblichen Einfluß des franzöſiſchen Geiſtes auf die Sitten, den Geſchmack und die Erziehung des deutſchen Volks von Grund aus zu zerſtören ſuchte. Zu dieſem Zwecke entwickelte er die Idee eines Syſtems der Nationalerziehung, zur Aufklärung des Volks über ſeine Pflichten und ſeine Intereſſen, zur engeren Verſchmelzung der verſchiedenen Stände und zur Herbeiführung eines allgemeinen Aufſchwunges der Nation gegen die franzöſiſche Tyrannei.

Dieſe Reden ſind in doppelter Hinſicht bedeutungsvoll. Einmal zeigen ſie uns den Patriotismus Fichtes in ſeinem ganzen erhabenen Schwunge; ſodann aber enthalten ſie eine höchſt lebendige Entwicklung ſeiner philoſophiſchen Grundanſichten, in ihrer Anwendung auf die beſtimmten politiſchen, ſittlichen und ſocialen Verhältniſſe Deutſchlands in jener Zeit.

Fichte betrachtet die Erniedrigung und Unterjochung Deutſchlands als die Folge der Selbſtſucht, die ſich ſeit

langeher des Volks und der Regierenden bemächtigt habe, und der daraus entſtandenen Uebel, der allgemeinen Sittenverderbniß, der ſchroffen Sonderung der Stände, der Schlaffheit der Regierungen und der Ertödtung des Gemeingeiſtes. Aus dieſer Erniedrigung, ſagt Fichte, kann ſich Deutſchland nicht durch die gewöhnlichen, bisher gebrauchten Mittel erheben, ſondern nur durch ein außerordentliches, noch nie vorher gebrauchtes Mittel, vermittelſt der Erſchaffung einer ganz neuen Ordnung der Dinge. Dieſe neue Welt müßte aber ſo beſchaffen ſein, daß ſie der fremden Gewalt, welcher Deutſchland unterworfen iſt, unvernommen bliebe, ihre Eiferſucht auf keine Weiſe erregte, ja daß dieſe durch ihren eigenen Vortheil bewegt würde, der Geſtaltung einer ſolchen kein Hinderniß in den Weg zu legen. Dieſes Rettungsmittel nun erblickt Fichte in der Bildung des Volks zu einem durchaus neuen, bisher vielleicht, als Ausnahme, bei Einzelnen, niemals aber als allgemeines und nationales Selbſt dageweſenen Selbſt, in der Erziehung der Nation, deren bisheriges Leben erloſchen und Zugabe eines fremden Lebens geworden, zu einem ganz neuen Leben, das entweder ihr ausſchließendes Beſitzthum bleibt, oder, falls es auch von ihr aus an andere kommen ſollte, ganz und unverringert bleibt bei unendlicher Theilung. Mit einem Worte, eine gänzliche Veränderung des Erziehungsweſens iſt, nach Fichte, das einzige Mittel, die deutſche Nation im Daſein zu erhalten.

Die Aufgabe dieſer neuen Erziehung läßt ſich in Kürze ſo angeben, daß ſie den Menſchen zu dem lebendigen, ſelbſtthätigen und klaren Bewußtſein der höhern Weltordnung und der höhern Beſtimmung ſeines Daſeins erheben, ihn alſo zur reinen Sittlichkeit, zur wahren Religion, zur Klarheit des Verſtandes und zur Lauterkeit des Willens erziehen, daß ſie, mit einem Worte, den ganzen Menſchen durchaus und voll-

ſtändig zum Menſchen bilden ſolle. Dieſe Erziehung wirkt nicht äußerlich, mechaniſch, wie die bisherigen Bildungsweiſen, ſondern ſie wirkt auf das Innere des Menſchen und von innen heraus; ſie macht die Bildung nicht zu einem bloßen Beſitzthum des Individuums, ſondern zu einem lebendigen Beſtandtheil deſſelben; ſie verſucht nicht, den Willen durch Ermahnungen zu beſtimmen, die nur einen vorübergehenden Eindruck machen, ſondern ſie ſucht denſelben ſo aus dem Ganzen und vollſtändig in die als wahr erkannte Richtung hineinzubilden, daß alle Schwankungen der Willkühr und alle Regungen der Selbſtſucht an dieſer entſchiedenen Richtung auf das Höhere machtlos abprallen.

Dieſe Erziehung wendet ſich nicht an einen Stand, ſondern an alle Stände, an das Volk, an die Nation; ſie iſt eine wahre Nationalerziehung. Sie nimmt den Zögling ganz in Beſchlag, reißt ihn von der Gemeinſchaft mit dem gegenwärtigen, verderbten Geſchlechte los und hält ihn ſo lange in dem Bereich ihrer umbildenden und vergeiſtigenden Macht feſt, bis ſie ihn, als vollkommen hineingebildet in die neue Lebensauffaſſung und darin befeſtigt, ſicher und ohne Furcht ins Leben entlaſſen kann, damit er hier die Ideen verwirkliche, in die er durch ſie eingeweiht, für die er ganz gewonnen iſt. Die Zöglinge dieſer neuen Erziehung müſſen alſo von allem Umgang mit andern Menſchen entfernt und in die Geſellſchaft von Männern gebracht werden, die durch anhaltende Uebung ſich die Fertigkeit erworben haben, durch Selbſtbeobachtung und Selbſtachtung, die ſich in ihrem ganzen Betragen ausprägt, die Jugend zur Achtung gegen ſie und dadurch allmälig zur Selbſtachtung zu gewöhnen. In dieſen Erziehungsanſtalten muß der Zögling durch eine ſtrenge Regel zuerſt zum unverbrüchlichen Gehorſam angehalten, ſodann aber durch Beiſpiel und aufmunterndes Entgegenkommen der

Erwachſenen zur thätigen Förderung des Gemeinzweckes, zu Aufopferungen für Andere und für das Ganze angetrieben werden. Die Bildung des Zöglings beginne mit der Entwicklung ſeines Empfindungs- und Anſchauungsvermögens, zugleich auch ſeiner körperlichen Kraft und Fertigkeit; hieran ſchließe ſich ſodann die Ausbildung ſeines Denkens, die Erweckung der ſittlichen, rechtlichen und religiöſen Ideen in ſeinem Geiſte, die aber immer ſogleich durch die Liebe, durch die Begeiſterung für das Edle und Erhabene lebendig gemacht werden muß. Kurz, der Zögling lebe fortwährend ein Leben der höhern, geiſtigen Anſchauung, der aus der Innerlichkeit des Gemüths, des Denkens, der Selbſtbeſtimmung hervorbrechenden und alles Aeußerliche durch die Weihe der Idee und die Wärme der Liebe verklärenden Begeiſterung.

Die Nationalerziehung ſoll, wie ſchon geſagt, eine allgemeine und für alle Stände gleiche ſein. Indeſſen mag ſich in ihr dennoch die Gelehrtenbildung von der Bildung des Ungelehrten abſondern. Der künftige Gelehrte muß jedenfalls durch die Nationalerziehung hindurchgegangen ſein, muß an der Entwicklung der Erkenntniß in Empfindung und Anſchauung, der körperlichen und mechaniſchen Fertigkeiten Theil genommen haben; ſodann mag er aber (inſofern nämlich eine hervorſtechende Neigung zur Welt der Begriffe den Beruf zum Gelehrten bei ihm bekundet) im einſamen Nachdenken und in der geiſtigen Selbſtthätigkeit geübt werden, denn der Gelehrte ſoll mit ſeinem Begriffe immer der Gegenwart vorauseilen, um das Menſchengeſchlecht, mit beſonnener Kunſt, weiterzubringen.

Die neue Erziehung iſt, der Natur der Sache nach, eine durchaus öffentliche, den Einflüſſen des Familienlebens entrückte. Erſt künftig, wenn eine neue Generation durch eine ſolche Erziehung herangebildet iſt, wird es vielleicht möglich

ſein, dieſer die Entwicklung ihrer Jugend zu überlaſſen und die Erziehung der Familie zurückzugeben. Fichte hofft, der Staat werde das große Werk einer ſolchen Nationalerziehung in ſeine Hand nehmen, um Einheit und Dauer in daſſelbe zu bringen; ſollte aber der Staat ſeine Pflicht verkennen, ſo rechnet er auf den Gemeinſinn und das thätige Zuſammenwirken der Privatperſonen und der Gemeinden.

Um des Eingehens in die näheren Einzelheiten des Fichteſchen Plans überhoben zu ſein, bemerken wir, daß derſelbe auf den Peſtalozziſchen Ideen fußt und daß Fichte in den von Peſtalozzi errichteten Anſtalten die Vorbilder ſeiner Nationalerziehungsinſtitute und die Pflanzſchulen für die Leiter dieſes großen Werkes erblickt.

Zu einer ſolchen höheren, innerlicheren und geiſtigeren Erziehung iſt nun, wie Fichte zu erweiſen ſucht, die deutſche Nation vorzugsweiſe befähigt. Die deutſche Nation unterſcheidet ſich, ſagt Fichte, von allen andern Völkern germaniſcher Abkunft durch einen Grundzug, nämlich dadurch, daß der Deutſche eine bis zu ihrem erſten Ausſtrömen aus der Naturkraft lebendige Sprache redet, die übrigen germaniſchen Stämme eine nur auf der Oberfläche ſich regende, in der Wurzel aber todte Sprache. Hierin findet Fichte den Grund einer weſentlichen Verſchiedenheit in der geſammten geiſtigen Entwicklung dieſer beiden Zweige des germaniſchen Stammes, der im eigentlichen Mutterlande gebliebenen Deutſchen und der in andere Länder ausgewanderten Völkerſchaften. Mit der Anbildung einer fremden, ſchon erſtorbenen Sprache, (der römiſchen) haben dieſe Letzteren auch in ihrer ganzen Bildung eine gewiſſe Oberflächlichkeit und Aeußerlichkeit angenommen, die ſie zwar zu vielen günſtigen Erfolgen in der Entwicklung ihrer politiſchen und Kulturzuſtände befähigt hat, die es ihnen jedoch unmöglich macht, den innern Reichthum

des geiſtigen Lebens zu entfalten, deſſen ſich der Deutſche, in Folge jener Urſprünglichkeit und Lebendigkeit ſeiner Sprache, erfreut. Bei dem Deutſchen greift die Geiſtesbildung ins Leben ein; bei den andern Völkern gehen geiſtige Bildung und Leben Jedes ſeinen Gang für ſich. Jenen iſt es mit der Geiſtesbildung rechter Ernſt; Dieſen iſt ſie vielmehr ein genialiſches Spiel; die Letzteren haben Geiſt; die Erſteren haben zum Geiſte auch noch Gemüth. In der Nation der lebendigen Sprache iſt das große Volk bildſam und die Bildner derſelben erproben ihre Entdeckungen an dem Volke und wollen auf dieſes einwirken; in einer Nation der andern Art dagegen ſcheiden ſich die gebildeten Stände vom Volke und achten daſſelbe nur als ein blindes Werkzeug ihrer Pläne.

Man ſieht leicht, daß Fichte bei dieſem Gegenſatze vorzugsweiſe die Franzoſen im Auge hat, als eine aus germaniſchen und romaniſchen Elementen gemiſchte Nation. Daß ſchon hierdurch die Charakteriſtik der Nationalunterſchiede einſeitig ausfallen mußte, iſt begreiflich; wir wollen uns daher auch nicht mit einer genauern Prüfung der Anſichten aufhalten, welche Fichte in Bezug auf die Vorzüge und die Beſtimmung des deutſchen Nationalgeiſtes aufſtellt; um ſo weniger, da wir ſpäter Gelegenheit zu finden hoffen, uns über die Stellung unſrer Philoſophen zu unſrem Nationalleben und ſeiner Entwicklung im Allgemeinen auszuſprechen. Wir bemerken daher blos noch, daß Fichte jenen Vorzug der Urſprünglichkeit, Innigkeit und Lebendigkeit, den er dem deutſchen Geiſte zuſpricht, namentlich in der deutſchen Philoſophie und Poeſie ausgeprägt findet, und daß er in einem geſchichtlichen Ueberblicke nachzuweiſen verſucht, wie alle wichtige Reformen in der modernen Welt, wenn auch von andern Völkern zuerſt angeregt oder vorbereitet, doch von den Deutſchen, mit der dieſem Volke eignen Gründlichkeit, weiter-

geführt und tiefer durchgebildet worden ſeien. So habe Deutſchland die Reformation in ſeinem Schoße erzeugt; ſo ſei die oberflächliche Verſtandesaufklärung der andern Völker erſt in der deutſchen Philoſophie zur gründlichen Vernunfterkenntniß geworden; ſo habe man in Deutſchland das Weſen des Staats, das die Ausländer lediglich in dem vollkommnen Mechanismus der Formen geſucht, richtiger aufgefaßt als die lebendige Erziehung des Volks; ſo, endlich, ſei auch dieſe Idee der Erziehung ſelbſt zwar im Auslande zuerſt wieder angeregt worden, aber ihre wahre Durchbildung und Vollendung erwarte ſie ebenfalls von der Tiefe des deutſchen Geiſtes und Gemüthes.

Mit ſolchen Vorzügen ausgeſtattet, ſagt Fichte, iſt Deutſchland beſtimmt, das Muſter eines auf Vaterlandsliebe, Gemeinſinn, reine Sittlichkeit und Religioſität ſeiner Bürger begründeten Gemeinweſens zu werden, und zu der Verwirklichung der Vernunftidee des ewigen Friedens, der Selbſtſtändigkeit und Selbſtgenügſamkeit der verſchiedenen Nationen innerhalb ihrer natürlichen Grenzen, als vollkommen in ſich geſchloſſener Staaten, ſowohl in politiſcher als in mercantiler Hinſicht, die Initiative zu ergreifen.

Den Schluß dieſer Reden bildet eine lebendige Schilderung aller der entwürdigenden Folgen, welche der Verluſt der politiſchen Selbſtſtändigkeit für ein Volk habe und über die man ſich vergebens durch die nichtige Hoffnung zu tröſten ſuche, daß die Sprache, die Wiſſenſchaft und die Litteratur des Volks auch in ſeiner Unterdrückung fortbeſtehe; eine kräftige Ermahnung gegen den Leichtſinn und die Frivolität, welche vom Auslande her in Deutſchland eingedrungen, und ein begeiſterter Aufruf an die Deutſchen aller Alter und aller Stände, zu dem großen Werke der Nationalerziehung und der Nationalerhebung mitzuwirken.

Wir müſſen hier einen Zug aus Fichtes Leben anführen, der ihn ganz charakteriſirt. Er wollte mit der preußiſchen Armee ins Feld ziehen, um als eine Art von Feldprediger, doch von ſeinem philoſophiſchen Standpunkte aus, die Streiter über das eigentliche Weſen und den hohen ſittlichen Werth ihres Berufs zu belehren, dadurch ihren Muth, ihre Begeiſterung noch mehr zu entflammen, und ſo gleichſam die Sache der Wiſſenſchaft mit der Sache des Vaterlandes zu identificiren. Er reichte auch wirklich eine Vorſtellung in dieſem Sinne bei dem Könige ein; doch kam der Plan nicht zur Ausführung.

Im Jahr 1812, nach dem Rückzuge der Franzoſen aus Rußland, brach endlich der allgemeine Nationalaufſtand in Deutſchland los. Donnernde Proclamationen, aus dem Lager der verbündeten Monarchen erlaſſen, ermunterten und autoriſirten die Erhebung des Volks in Maſſe; der Banner und der Landſturm wurden organiſirt; Beamtete, Kaufleute, Künſtler, Dichter, Profeſſoren und Studenten drängten ſich herbei, um ſich in das Nationalheer einſchreiben zu laſſen und unter den preußiſchen Fahnen für die Freiheit, den Glauben und die Nationalität des deutſchen Vaterlandes zu kämpfen. Es war ein neuer Kreuzzug, ein heiliger Krieg.

Fichte, der ſchon lange die Schmach des Vaterlandes, die Entweihung der heiligſten Güter des deutſchen Namens, der Wiſſenſchaft, der Religion, der deutſchen Sitte und Redlichkeit mit tiefem Schmerz geſehn, und im Stillen, mit allen Mitteln der wiſſenſchaftlichen und religiöſen Begeiſterung, das Feuer genährt hatte, welches jetzt zum Ausbruch kam, nahm den thätigſten Antheil an der allgemeinen patriotiſchen Begeiſterung. Nachdem er ſeine Zuhörer durch die Kraft ſeiner Rede entflammt und ſie dann mit der Mahnung entlaſſen hatte, die heiligen, patriotiſchen Geſinnungen, mit

denen er sie erfüllt, in Thaten zu verwirklichen, wollte er selbst sich in ihre Reihen stellen und mit ihnen für das Vaterland kämpfen. Doch sollte ihm dieses Glück nicht zu Theil werden; er erkrankte, und starb am 29. Januar 1814, doch mit dem beruhigenden Gefühl, daß Deutschland wieder frei sei.

Wir haben, im Verlauf dieser letztern Schilderung, Fichte, den Philosophen, beinahe aus den Augen verloren, indem wir nur Fichte, den Menschen, den Patrioten, den begeisterten und thatkräftigen Vertreter seiner Zeit und seiner Nation, in seinen edlen und erfolgreichen Bestrebungen verfolgten. Und, in der That, beruhte der Einfluß, den Fichte auf seine Zeitgenossen übte, weit mehr auf den Vorzügen seiner Persönlichkeit, als seines Systems; daher auch das Letztere ihn kaum überlebte. Es war zu innig mit dem Wesen und dem Geiste seines Stifters verwachsen, als daß es ohne ihn, in dem todten Buchstaben seiner Werke oder unter den Händen von Schülern, welche nicht seinen Geist besaßen, sich hätte lebendig und siegreich erhalten können. Fichte hat keine Schule gebildet. Wenige getreue Anhänger, wie: Abicht, Schad, Mehmel, haben versucht, seine Ideen fortzupflanzen und zu entwickeln; aber diese Versuche sind kaum bekannt geworden. Eine neue Strömung des philosophischen Geistes riß die Fichteschen Ideen in ihrem Strudel fort und führte sie, als ein befruchtendes Element, einem neuen Systeme zu.

Digitized by Google

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

RENEWED BOOKS ARE SUBJECT TO IMMEDIATE
RECALL

LIBRARY, UNIVERSITY OF CALIFORNIA, DAVIS

Book Slip—20m·8,'61(C1623s4)458

239209
Biedermann, K.
Deutsche Philosophie
von Kant bis auf unsre
Call Number:
B2528
B5
v.1
Bieder...
B2528
B5
v.1
239209